REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

41

VERSAILLES. — IMPRIMERIE CERF, 59, RUE DUPLESSIS.

P
Laorgs
R

REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

PUBLICATION TRIMESTRIELLE

DE LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES

TOME CINQUANTE-UNIÈME

PARIS

A LA LIBRAIRIE A. DURLACHER

83 bis, RUE LAFAYETTE

1906

436209
6.6.45

DS
101
R43
t.51

ZADOC KAHN

(1839-1905)

ZADOC KAHN

Vendredi 8 décembre s'est éteint à Paris, dans sa soixante-septième année, M. Zadoc Kahn, grand-rabbin de France. Cette mort, perte irréparable pour le Judaïsme français, et qui met en deuil celui de tous les pays, — car l'activité féconde de l'illustre défunt avait dépassé depuis longtemps les bornes de notre patrie, — frappe très douloureusement la Société des Études juives. M. Zadoc Kahn, comme l'a rappelé justement M. Théodore Reinach sur sa tombe, fut le véritable fondateur de notre Société et, depuis la première heure, il ne cessa jamais de lui prêter le concours le plus actif et le plus fervent. Membre du Conseil, plusieurs fois son président ou vice-président, collaborateur de notre *Revue*, M. Zadoc Kahn a contribué largement au bon renom scientifique et à la prospérité de la Société des Études juives. Le moment n'est pas venu encore de faire l'inventaire immense d'une carrière si fructueusement remplie. Ce ne sera pas une tâche médiocre que l'étude biographique de la personne et de l'œuvre de M. Zadoc Kahn. En attendant qu'on érige, soit dans notre recueil, soit ailleurs, ce monument de piété et de reconnaissance, nos lecteurs nous sauront gré, sans doute, de placer sous leurs yeux les éloquentes allocutions prononcées lors des obsèques du grand disparu. Pour nous, nous ne ferons que retracer brièvement ici les étapes principales de sa carrière.

Né le 18 février 1839, à Mommenheim, petit village du Bas-Rhin, d'une famille modeste, Zadoc Kahn commence à étudier la Bible et le Talmud chez des rabbins de la région, il entre en 1856 à l'école rabbinique de Metz, va avec cette école à Paris, y termine ses études en 1862 par de brillants examens qui lui valent le diplôme de

grand-rabbin. A sa sortie du séminaire, il dirige quelque temps l'école préparatoire du Talmud-Torah. Quatre ans après, il est nommé rabbin adjoint au grand-rabbin de Paris, en remplacement d'Elie-Aristide Astruc, nommé grand-rabbin de Belgique. En 1867, il publie sa thèse sur l'*Esclavage selon la Bible et le Talmud*, qui lui vaut le diplôme supérieur de grand-rabbin. En 1868, à l'âge de vingt-neuf ans, il est élu grand-rabbin du Consistoire de Paris, il occupe ces fonctions jusqu'au 25 mars 1890, date à laquelle il devient grand-rabbin de France, succédant à Lazare Isidor. Il occupe ce poste jusqu'à sa mort, survenue au moment même où, par la loi de séparation des Églises et de l'État, ses fonctions cessaient d'être officielles. M. Zadoc Kahn, en dehors de sa charge pastorale, était président honoraire de l'Alliance israélite universelle, président de la Commission du séminaire israélite, membre du Conseil de la *Jewish Colonization Association* : il a été le fondateur ou le collaborateur de nombreuses sociétés et institutions juives ou laïques, Comité de Bienfaisance, Refuge du Plessis-Piquet, Refuge de Neuilly, Société des Études juives, Alliance française, Société des prisons, etc., etc.

Il avait été fait chevalier de la Légion d'honneur en 1879 et promu officier en 1901.

Outre la thèse citée plus haut, M. Zadoc Kahn a publié, dans la *Revue des Études juives*, une étude sur *le Livre de Joseph le Zélateur* (1880-81) et une biographie de son ami Isidore Loeb (1892). De son œuvre de prédicateur il reste, outre de nombreux sermons et allocutions publiés séparément, trois séries de *Sermons et Allocutions*, parus en 1875, 1886 et 1894, un volume intitulé *Sermons et Allocutions à la jeunesse israélite* (1878) et un volume d'oraisons funèbres : *Souvenirs et Regrets* (1898). Ajoutons que M. Zadoc Kahn a beaucoup travaillé à la traduction de la Bible entreprise sous sa direction par le rabbinat français et dont le premier volume (édition complète et édition abrégée sous le titre de *Bible de la Jeunesse*) a paru en 1899. De la deuxième partie il avait déjà fait paraître cette année séparément le *Livre des Psaumes* et il mettait la dernière main à la préparation du deuxième et dernier volume de cette Bible, quand la mort est venue le surprendre en pleine activité et lucidité d'esprit.

DISCOURS PRONONCÉ PAR M. THÉODORE REINACH

AU NOM DE LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES.

Messieurs,

Des voix éloquentes viennent de vous dire ce qu'a été, ce qu'a fait pour le Judaïsme d'hier et d'aujourd'hui l'homme de grand cœur que nous pleurons. Au nom de la Société des Études juives je dois rappeler en quelques mots ce qu'il a fait pour le Judaïsme d'autrefois.

En lui apportant un suprême hommage, nous n'accomplissons pas seulement un devoir de reconnaissance : nous exauçons un vœu touchant de M. Zadoc Kahn lui-même. Au printemps dernier, dans le banquet cordial qui réunissait les membres de notre Société à l'occasion de notre vingt-cinquième anniversaire, Zadoc Kahn nous disait : « S'il y a un titre que je désire qu'on rappelle un jour à mes obsèques, un titre que je désire qu'on inscrive sur ma tombe, c'est d'avoir été un des fondateurs de la Société des Études juives. » Nous étions loin de prévoir, en écoutant ce soir-là sa parole enjouée et jeune comme de coutume, que c'était en quelque sorte son adieu qu'il adressait à la Société et que, si peu de mois après, nous viendrions à notre tour lui adresser le nôtre...

Sa modestie disait « un des fondateurs » ; c'est *le* fondateur qu'il aurait fallu dire. Fondateur de notre œuvre, Zadoc Kahn l'a été, en effet, parce qu'il en a conçu l'idée, parce que, du premier coup, il lui a tracé son programme, parce que, grâce à sa haute autorité morale, due moins à sa situation officielle qu'à une intelligence toujours en éveil et à une bonté toujours rayonnante, il a su grouper autour de lui la phalange de collaborateurs dévoués qui devait assurer le succès de notre œuvre. Je les vois encore, assis rue Laffitte, autour de la table où se rédigea notre premier procès-verbal, le 10 novembre 1879. A côté des anciens, à côté de Charles Netter, le bon rabatteur de la première heure, de Joseph Derenbourg, l'impeccable érudit, de Lazare Isidor, le patriarche narquois qui avait été, à son heure, un précurseur et même un héros, je reconnais ceux que le procès-verbal appelle modestement « un certain nombre de jeunes gens israélites » ; et parmi eux, au pre-

mier rang, le baron James Édouard de Rothschild, notre premier président, qui aurait pu se contenter de nous apporter un nom célèbre et une brillante situation sociale, mais qui voulut y joindre un solide mérite personnel, la curiosité bien rare du bibliophile qui ouvre ses livres, et la bonté plus rare encore du mécène qui ouvre son cœur; Isidore Loeb, la conscience, le labeur, la modestie faite homme; Arsène Darmesteter, dans les yeux de qui la passion de la science luisait comme une flamme ardente qui menaçait de consumer et qui, en effet, consuma bientôt sa frêle enveloppe... Que de belles intelligences! que d'âmes d'élite, ravies, hélas ! avant l'heure, et que vient aujourd'hui rejoindre, arrivé, il est vrai, au seuil de la vieillesse, mais trop tôt pour notre amitié, trop tôt pour le bien qui lui restait à faire, le chef vénéré du Judaïsme français !...

Zadoc Kahn avait eu de bonne heure le goût des recherches d'histoire et d'érudition. Il y apportait de précieuses qualités de fond et de forme que révèlent ses premiers travaux : une méthode sévère, une diction lucide, simple et élégante. Au sortir du Séminaire, un aveugle clairvoyant, Salomon Munk, le choisissait pour rédiger à sa place la table analytique de sa traduction du *Guide des Égarés* : tâche délicate, exigeant du savoir et du tact, qu'apprécieront tous ceux qui en ont rempli de pareilles ou qui ont souffert des index mal faits par autrui. Celui de Zadoc Kahn lui valut de la part de l'illustre savant un témoignage public de reconnaissance. Puis ce fut cet *Essai sur l'esclavage dans la Bible et le Talmud*, petit livre resté justement classique, et dont Wallon a consacré les résultats dans un chapitre de la deuxième édition de son *Histoire de l'Esclavage*, où il le cite presque à chaque page.

Une brillante carrière de savant semblait s'ouvrir devant le jeune talmudiste, mais les succès mêmes qui le désignaient à l'attention de ses coreligionnaires devaient l'arracher à la science qui les lui avait valus. Rabbin-adjoint à vingt-huit ans, grand-rabbin de Paris à trente ans, il fut bientôt trop absorbé par les soins écrasants de son double ministère — ministère de culte et ministère de bienfaisance — pour consacrer à l'érudition autre chose que ses moments perdus,... et il n'en avait guère. Mais, si sa production en fut diminuée, son zèle pour les bonnes études ne le fut pas, et ce zèle trouvait un stimulant et comme une boussole dans son patriotisme, doublé par la catastrophe où il avait perdu sa petite patrie. C'est ainsi qu'un jour cet Alsacien déraciné, profondément Juif et profondément Français, conçut la grande et féconde pensée de réunir en un faisceau toutes les jeunes énergies, tous

les jeunes talents, qu'il devinait au sein du Judaïsme français, et de détourner une partie de leur activité vers l'étude du passé de la France israélite et d'Israël en général. Il s'agissait, en un mot, de laïciser l'histoire du Judaïsme, restée jusqu'alors l'apanage presque exclusif des rabbins. Pour atteindre ce but, il fallait un double outillage : par la création d'une revue et d'une bibliothèque d'ouvrages originaux, on devait provoquer, encourager les recherches savantes sur cette vaste matière trop négligée dans notre pays; par des conférences et des rapports annuels, on devait en vulgariser les résultats.

La Société des Études juives a plus que justifié les espérances de ses fondateurs. Reconnue d'utilité publique après dix-sept ans d'existence, sur le rapport de l'homme éclairé et libéral qui détient aujourd'hui le portefeuille de l'Instruction publique, elle est désormais une personne morale qui survivra, j'en ai confiance, à bien des générations de travailleurs. Notre bibliothèque met sous presse son huitième volume. Notre revue est devenue le recueil le plus réputé de son espèce, un organe qui attire non seulement des lecteurs, mais des collaborateurs de tous les pays et de toutes les confessions. Sans jamais renoncer au caractère bien français qu'elle a revêtu dès l'origine, à la fois par la langue et par l'esprit où elle est rédigée, elle a été, selon le mot de Zadoc Kahn lui-même, « une maison hospitalière ouverte à tous ceux qui unissent la sincérité à la compétence ». Les cinquante volumes de sa collection sont une mine inépuisable de renseignements exacts et précis sur le passé d'Israël envisagé sous tous ses aspects, « étudié — je cite encore une fois notre ami — avec une entière bonne foi, sans parti pris, sans arrière-pensée ».

Zadoc Kahn ne se contenta pas d'être le promoteur de cette belle œuvre et de la façonner en quelque sorte à son image. Il y contribua de sa parole et de sa plume, trop rarement, mais toujours avec éclat. Une des études les plus attachantes qu'ait publiées notre revue est son travail sur le *Livre de Joseph le Zélateur*, curieux recueil manuscrit de controverses religieuses du moyen âge. Dans cette étude revivent, avec leurs physionomies originales, toute une galerie de rabbins français du XIIIe siècle et, en face d'eux, leurs adversaires mitrés qui n'étaient pas toujours leurs ennemis. C'est aussi sous les auspices de la Société qu'il a donné, mais non publié, sa belle conférence sur *Maïmonide*, revenant ainsi, en pleine maturité, au sujet de prédilection de sa jeunesse. Trois fois — en 1882, en 1886, en 1901 — Zadoc Kahn a été le président de notre Société, et en cette qualité, ou comme vice-président, il a

dirigé bien des assemblées générales, inauguré bien des conférences remarquables, avec une bonne grâce et un à propos qui ne se démentaient jamais. D'ailleurs, membre ou non du bureau, il assistait aussi régulièrement que possible aux séances de notre Conseil ; aucune question délicate n'était soulevée, sans qu'il la fît bénéficier de son expérience et de sa haute raison conciliante ; aucune démarche difficile n'a été accomplie sans l'aide de son inlassable dévouement. Nul ne nous apportait en plus grand nombre les concours pécuniaires sans lesquels une œuvre comme la nôtre ne peut vivre et les concours scientifiques sans lesquels elle ne mérite pas de vivre. Il a fait plus encore. C'est lui qui nous a recommandé l'homme qui fut pendant quinze ans la cheville ouvrière de la revue, l'inoubliable Isidore Loeb, son camarade de Séminaire, son ami de toute la vie. Quand Loeb nous fut enlevé, il lui consacra une notice biographique où l'émotion contenue ne fait que souligner la finesse et la ressemblance du portrait ; puis, non content de louer dignement Loeb, il nous amena son digne successeur : c'est à Zadoc Kahn que nous devons Israël Lévi.

Messieurs, au début de ces paroles, je vous disais que mon but était seulement de rappeler ce que Zadoc Kahn a fait pour le Judaïsme d'autrefois, et je vous l'ai montré, en effet, éclairant le passé d'Israël par ses propres travaux, fondant la Société des Études juives, lui traçant sa voie, l'animant de son esprit. Mais tout se tient dans la vie comme dans la vérité. Alors même que Zadoc Kahn avait les yeux fixés sur le passé seul, le présent et l'avenir du Judaïsme profitaient de sa féconde initiative. Sans doute notre Société a tenu à répudier dès sa naissance, elle continuera à répudier jusqu'au bout toute velléité de polémique, toute tentative d'édification : abstention d'autant plus remarquable que son créateur était un rabbin, un croyant et l'un des prédicateurs les plus éloquents de son temps. Mais précisément parce que la science seule nous a guidés, nous n'avons pas servi que la science.

D'abord, parce que la force qui se dégage de la simple vérité est si intense, qu'il n'est pas un homme de bonne foi qui puisse parcourir notre recueil sans y puiser un peu d'équité, de pitié et même d'admiration pour cette race de martyrs qui a lancé l'idée de justice dans le monde, qui a souffert pour y avoir cru, et qui ne cessera de souffrir que lorsque la justice aura partout triomphé

Ensuite, parce que l'étude sincère et désintéressée de la religion israélite, depuis ses origines, nous a montré partout le mouve-

ment, au lieu de l'immobilité factice où se complaisait l'orgueil des apologistes d'autrefois. Nous avons appris, nous savons de science certaine, que la religion d'Osée et d'Amos n'est pas tout à fait celle de Samuel, que le Judaïsme du second Isaïe ou d'Hillel n'est pas celui d'Ezéchiel, pas plus que le Judaïsme de Moïse Mendelssohn n'est celui de Moïse Maïmonide. Sur un même fond invariable de principes se développe une série de lentes, mais continuelles métamorphoses, à mesure que se réfléchit dans les idées et les formes religieuses le progrès des connaissances scientifiques et des conceptions morales.

Eh bien, ce qui est vrai d'hier, l'est aussi de demain. Les astronomes qui jalonnent les positions successives d'une comète dans le ciel, qui les relient ensuite par une courbe continue et prolongent cette courbe dans l'espace infini, dessinent, pour ainsi dire, à l'astre errant son itinéraire futur. De même les historiens du Judaïsme, en analysant les causes de son évolution passée, annoncent, justifient, que dis-je? préparent ses changements à venir. Zadoc Kahn, dont l'esprit conservateur à l'anglaise ne s'effrayait d'aucune nouveauté opportune, Zadoc Kahn, dont la prudence hardie, passez-moi le mot, envisageait sans répugnance d'inévitables transformations, Zadoc Kahn disparaît au moment même où le Judaïsme français, brusquement émancipé de la tutelle de l'État, avait le plus besoin de ce guide éprouvé pour secouer l'inertie des uns et modérer l'impatience des autres. Mais les témoins de sa vie, les confidents de ses espérances, ne laisseront périr ni sa mémoire, ni ses leçons. Sa pensée, vivante parmi eux, les soutiendra dans l'œuvre nécessaire qui marquera une étape nouvelle et féconde de l'ascension d'Israël vers un idéal toujours plus élevé de vérité, de beauté et de bonté !..

DISCOURS PRONONCÉ PAR M. C. RODRIGUES-ELY

AU NOM DU CONSISTOIRE CENTRAL DES ISRAÉLITES DE FRANCE.

Messieurs,

Le Judaïsme français est frappé à la tête. Celui qui non seulement faisait sa parure et son orgueil, mais qui était comme une part

même de son âme, le grand-rabbin Zadoc Kahn nous est enlevé et une mort prématurée vient arrêter le cours de la plus merveilleuse, de la plus féconde activité. Le Consistoire central, privé de l'homme éminent qui pendant tant d'années avait présidé à ses délibérations, sentait encore sa blessure toute vive et voici que lui est ravi par une catastrophe brutale celui qui était son guide religieux, l'inspirateur de tous ses actes et de toute son œuvre.

Doyen des membres de cette assemblée et appelé, à ce titre, à apporter ici l'hommage de ses regrets et de sa reconnaissance, je ressentirais cruellement mon insuffisance pour une telle tâche, si je ne pensais que l'éloge d'un pasteur comme celui que nous pleurons réside moins dans les paroles que nous prononçons que dans le souvenir présent à tous de tout ce qu'a fait, de tout ce qu'a été celui qui disparaît, dans la manifestation de ce deuil si profond, si sincère, qui réunit aujourd'hui tous les Israélites français dans la plus intime communion de douleur.

C'est le 25 mars 1890 que M. Zadoc Kahn avait pris possession du poste de grand-rabbin du Consistoire central des Israélites de France, où l'appelait le vote unanime des délégués consistoriaux. La Communauté de Paris, légitimement fière du magnifique essor qu'avaient pris, sous la direction déjà longue de M. Kahn, toutes ses institutions cultuelles et charitables, ne laissait pas sans émotion se détacher d'elle un pasteur auquel elle se sentait unie, autant que par la plus respectueuse déférence, par l'affection la plus vive. Lui-même ne sentait pas sans regrets se détendre un peu des liens qui lui étaient profondément chers. Mais, en se préparant à servir son culte sur une plus vaste scène, il n'abandonnait pas la Communauté parisienne. Déjà d'ailleurs, depuis de longs mois, la maladie de son regretté prédécesseur, le grand-rabbin Isidor, l'avait appelé à prendre la plus grande part dans la direction du culte israélite en France, et il sentait que les circonstances allaient imposer à celui qui recevrait officiellement cette direction, de trop pressants devoirs, pour qu'il lui fût permis d'hésiter un instant à en accepter la charge.

Ce n'est pas ici, Messieurs, le lieu ni le moment de retracer longuement cette histoire si récente et dont le souvenir vit encore douloureux dans tous nos cœurs. Cependant il m'est impossible de ne pas rappeler en quelques mots comment les événements devaient faire des années pendant lesquelles M. Zadoc Kahn fut le grand-rabbin du Consistoire central des Israélites de France l'époque peut-être la plus grave et, je puis dire, la plus tragique de l'histoire du Judaïsme français contemporain.

C'était le temps où les ferments de haine jetés contre nos coreligionnaires allaient lever et produire leur moisson de malheurs et de catastrophes. Avec quelle douleur notre pasteur avait vu se répandre ce flot d'erreurs, de préjugés, de calomnies qu'on avait pu croire à jamais dissipés ! Avec quelle surprise attristée il avait vu cette œuvre sacrilège se développer dans le pays de la Révolution, dans cette terre de France, à laquelle sa piété même d'Israélite l'attachait du plus filial amour ! Vous le savez, vous le sentez tous, Messieurs. Encore une fois, je ne veux pas dérouler de nouveau devant vous les épisodes de cette déplorable histoire, ni les luttes où succombèrent plusieurs des meilleurs de notre jeunesse israélite répandant, dans les querelles suscitées par la haine la plus impie, un sang qu'ils auraient joyeusement versé pour la France, ni cette longue et acharnée campagne qui voulut faire de la condamnation d'un seul — et d'une condamnation obtenue par quels moyens, on n'allait pas tarder à le savoir ! — la condamnation de toute une race, de toute une religion et qui devait ensuite pendant tant d'années retarder les réparations nécessaires du droit et de la justice. Tout ce qu'il me plaît de rappeler en ce moment, c'est comment notre cher grand-rabbin, pendant de si longs mois, travaillant sans relâche à réfuter les erreurs, à dissiper les préjugés, à raffermir les courages ou à consoler les deuils, sut remplir le devoir si délicat et si difficile que les événements lui imposaient, sans que jamais une parole de violence soit sortie de ses lèvres ou de sa plume, sans que jamais on ait entendu de lui autre chose que le plus pressant, le plus pathétique appel à l'union, à l'amour, à la concorde entre les hommes issus d'une même origine, enfants d'une même patrie. Seulement, dans ces moments sombres, son cœur d'Israélite, d'Alsacien, de Français était déchiré, et il n'est pas exagéré de dire que c'est de la blessure reçue alors qu'il meurt aujourd'hui avant l'heure.

Sans doute, l'apaisement était venu et M. Zadoc Kahn avait pu reprendre, dans une atmosphère plus calme, l'œuvre d'enseignement, de charité, d'administration, tâche normale du chef d'une grande famille religieuse. Avec quelle ardeur, avec quel éclat il l'a toujours remplie, ajoutant encore, dans sa passion inlassable pour le bien, même en dehors du Judaïsme, même au delà des limites de la France, une collaboration appréciée à beaucoup de ces œuvres où se répand l'activité généreuse de nos contemporains ! On vous l'a dit déjà, on vous le dira encore.

Cependant de nouveaux et graves problèmes se posaient au Consistoire central et à son guide. La séparation des Églises et de

l'État était imminente. M. Zadoc Kahn ne l'avait pas souhaitée ; mais il avait trop de confiance dans les bienfaits de la liberté pour la redouter. Il savait seulement que les conditions nouvelles faites au culte allaient imposer aux Israélites, et à leurs chefs avant tous, des devoirs encore plus impérieux. Une œuvre s'ouvrait infiniment complexe et délicate. Son zèle ne s'en effrayait pas et sa prévoyance, toujours en éveil, se préoccupait dès longtemps de s'y préparer et d'y préparer les fidèles confiés à sa direction. Il avait commencé à nous apporter dans nos séances, dans nos commissions, le concours de sa lucide intelligence, de sa science si vaste, de son esprit d'organisation si fécond en ressources. C'est à ce moment, c'est à l'heure où il nous était le plus nécessaire, où il allait rendre à son culte les plus grands services peut-être qu'il eût été appelé à lui rendre, que la maladie l'a frappé subite et que la mort impitoyable nous l'enlève.

Notre douleur, Messieurs, est immense. J'aurais pu — et ce m'eût été une douce satisfaction — rappeler moi aussi, avec tant d'autres qui l'ont fait et le feront, ces dons si exceptionnels, cette rare union des plus hautes qualités qui avaient acquis à notre cher grand-rabbin des sympathies si profondes, qui lui valent aujourd'hui d'universels regrets. Ses collaborateurs immédiats du Consistoire central devaient être, ils ont été les premiers sensibles à cette force de charme et de séduction qui émanait de cette grande intelligence, de ce grand cœur, et qui, s'ajoutant au prestige de sa situation, de sa science, de son éloquence lui avait donné partout une incomparable autorité. J'ai dû refouler mes sentiments pour ne retracer, suivant la mission qui m'a été confiée — et combien imparfaitement, je le sais mieux que personne — que le rôle du grand-rabbin du Consistoire central des Israélites de France.

Quand, il y a trois jours, dans une séance d'une de nos Commissions, la nouvelle de sa mort nous fut apportée, notre consternation fut profonde. Nous méditions en silence la grandeur de notre perte. Chaque jour nous la révèlera davantage. Combien, dans la tâche difficile qu'il nous reste à accomplir, nous manqueront les conseils, la direction souveraine de ce rare esprit, chez qui le pieux respect du passé s'unissait à un sentiment si vif des nécessités inéluctables du présent et de l'avenir, je n'ose le prévoir, mais je puis bien dire que nous ne ferons rien qui ne nous soit inspiré par son souvenir et son enseignement. La mort même n'aura pas interrompu son œuvre ; le peu de bien que nous ou nos successeurs, nous pourrons accomplir lui sera dû ; et si, dans les destinées nouvelles qui lui seront faites, le Judaïsme français voit

se lever encore des heures glorieuses et prospères, il n'oubliera jamais d'en reporter en grande partie l'honneur au grand-rabbin Zadoc Kahn.

Cette assurance serait la plus noble consolation qu'il nous serait possible d'offrir à sa famille en pleurs, s'il était permis de vouloir consoler une si légitime douleur. C'est, en tous les cas, le plus bel hommage que notre reconnaissance puisse déposer sur cette tombe.

DISCOURS DE M. LE BARON GUSTAVE DE ROTHSCHILD

PRÉSIDENT DU CONSISTOIRE ISRAÉLITE DE PARIS.

C'est avec la plus profonde émotion que je viens, au nom du Consistoire israélite, du Comité de Bienfaisance, de la Communauté de Paris, et en mon nom personnel, dire un dernier adieu à celui dont la mort nous a cruellement frappés et exprimer la douleur que tous nous ressentons de la perte de notre regretté et vénéré grand-rabbin Zadoc Kahn.

Toute sa carrière s'est écoulée parmi nous ; successivement directeur du Talmud Torah, rabbin adjoint au grand-rabbin de Paris, puis grand-rabbin de Paris à un âge où d'autres débutent à peine dans la carrière, nous l'avons suivi, connu et apprécié.

Pasteur actif, zélé, vigilant, c'est à lui qu'est dû l'essor de notre Communauté, le développement de toutes ses œuvres de charité, du Comité de Bienfaisance, dont il s'occupait avec un zèle infatigable.

Nous qui l'avons eu comme collaborateur pendant de si longues années, nous savons quelle ardeur il mit à développer toutes les œuvres du culte et toutes celles de charité, avec quelle passion il soutenait et défendait les intérêts de ses coreligionnaires. Nul n'a rendu à notre Communauté des services plus éminents, plus inoubliables.

Appelé par l'unanimité des délégués consistoriaux au poste suprême de grand-rabbin de France, ce ne fut pas sans un grand déchirement de cœur, de sa part et de la nôtre, qu'il se vit dans l'obligation d'accepter ces fonctions, qui l'éloignaient officiellement

de la direction de notre Communauté. Il restait, cependant, toujours notre pasteur vénéré et c'était — pour nous tous — un vrai jour de fête, quand, à certaines solennités, il nous faisait entendre son éloquente parole et appelait notre attention sur les sujets les plus élevés, sur la morale et le devoir des Israélites.

Il nous est enlevé, au moment où nous aurions eu le plus impérieux besoin de son expérience, de ses conseils, de son influence, pour parer à la crise que traversent tous les cultes, et quand il ressentit les premières atteintes de la maladie qui devait l'enlever, ce fut pour lui un amer regret de ne pouvoir faire entendre, au jour du Kippour, comme il en avait l'intention, sa voix et ses conseils dans les difficultés de l'heure présente.

La disparition de notre éminent grand-rabbin est, j'ose le dire, une véritable calamité pour le Judaïsme français. Bien plus, l'influence morale qu'exerçait celui que nous pleurons était universellement reconnue, et sa mort sera un deuil non seulement pour les Israélites français, mais encore pour tous ceux qui, dans le monde entier, s'adressaient à ses lumières, à sa bonté !

Il ne fut pas seulement un guide religieux, mais aussi — et c'est ce qui l'a porté au rang si élevé que tous lui ont reconnu — un homme profondément charitable. Personne ne frappa en vain à sa porte; à quelque culte qu'on appartînt, il ouvrait sa main bienfaisante et aucune infortune ne le laissait indifférent.

Constamment sur la brèche, il s'occupait de nombreuses œuvres de morale privées et publiques, de toutes confessions, et sa disparition sera douloureusement ressentie, non seulement par nos coreligionnaires, mais par tous ceux qui s'occupent de l'amélioration des conditions humanitaires et sociales de la vie.

Quant à moi et à toute ma famille, nous perdons un conseiller écouté, un ami dévoué, qui fut associé à toutes nos joies comme à toutes nos douleurs.

Adieu, cher et vénéré Pasteur, adieu, mon vieil ami, puissent les regrets universels que vous laissez derrière vous être une consolation pour ceux qui vous pleurent.

DISCOURS DE M. SALOMON REINACH

AU NOM DE « L'ALLIANCE ISRAÉLITE UNIVERSELLE ».

Messieurs,

Si je prends ici la parole à la place du président de l'*Alliance*, c'est pour épargner à notre vénérable ami le fardeau d'une épreuve où son éloquence pourrait être trahie par son émotion.

L'homme éminent, honneur de son pays et du Judaïsme, auquel nous rendons ici les devoirs suprêmes, fut un ouvrier de la première heure dans cette grande institution de l'*Alliance israélite* dont il était le président d'honneur depuis quinze ans. Pendant près de quarante ans, il lui donna, sans compter, toutes les forces bienfaisantes de sa parole, de son intelligence, de son cœur. Il l'avait presque vue naître ; tout jeune encore, il s'était mis à travailler avec elle et pour elle, alors que personne ne pouvait prévoir le rôle glorieux qui lui était destiné dans l'évolution économique et sociale du Judaïsme. Il a été associé à tous les événements, à toutes les mesures qui en ont successivement précisé et développé l'action, élargi le champ d'influence, accru les ressources. Personne n'écrira l'histoire de l'*Alliance* sans y rencontrer, presque à chaque pas, le nom cher et respecté de notre ami. Également éloigné de ce conservatisme étroit qui s'effraie des changements nécessaires, et de cette fureur d'innover qui compromet trop souvent les réformes utiles, il eut, dès le début, une perception claire et comme impérieuse de la tâche éducatrice dévolue à l'*Alliance*, du devoir qui lui incombait, sans froisser les habitudes religieuses de nos frères d'Orient, de leur apporter les lumières, les méthodes, les instruments de travail utile, dont le Judaïsme occidental ne devait pas se réserver le bienfait. Pour que cette diffusion si désirable s'accomplît, pour que l'état moral, intellectuel et matériel de nos coreligionnaires arriérés se relevât par l'apprentissage et par l'école, il fallait, chez les dirigeants comme chez tous leurs auxiliaires, un zèle prudent, une résolution tenace, une confiance solide dans la grandeur de l'œuvre, comme dans la vitalité et dans la souplesse du Judaïsme. Zadoc Kahn avait toutes ces qualités, qui sont presque des vertus, et savait en communiquer quelque chose à ceux qui collaboraient avec lui. Il suffisait, au cours de

nos séances, de l'avoir entendu parler deux ou trois fois sur les questions de tout ordre qui sollicitent notre attention, pour admirer, en surcroît d'une compétence étendue aux sujets les plus divers, son art délicat et sûr de résoudre les difficultés par un mélange de raison et de douceur.

Cette douceur exquise de Zadoc Kahn, qui s'exprimait dans sa voix comme dans son sourire, n'avait rien d'apprêté, ni de convenu; elle était le reflet spontané et naturel d'une bonté inépuisable. Zadoc Kahn était infiniment bon et indulgent; il cherchait, avec une touchante obstination, des excuses pour ceux mêmes qui heurtaient le plus violemment sa passion de justice et de charité : il ne voyait qu'à la dernière heure, quand il le voyait, dans les actions des hommes, le mobile de la méchanceté et de l'envie. Il se dispensait de haïr le mal en n'y croyant pas, ou en n'y déplorant qu'une erreur. Que de fois nous l'avons entendu calmer des irritations, réfréner des impatiences, choisir des exemples dans le passé proche ou lointain pour rendre l'espoir aux découragés, la foi aux timides ! Tant que ses collègues d'hier, ses admirateurs et ses amis se réuniront autour de la table où sa place reste vide pour veiller aux intérêts qui lui étaient chers, ils se rappelleront ses conseils, ils les allégueront, ils s'en fortifieront encore, ils en transmettront enfin le souvenir et comme le parfum aux jeunes gens qui continueront notre œuvre et l'achèveront sans doute dans le même esprit de solidarité et de progrès.

Dès les premiers temps de l'*Alliance*, alors que ses membres avaient plus d'ardeur que de moyens, il fut question d'améliorer par l'émigration, par la colonisation agricole la triste situation des Israélites de certains pays, victimes d'iniques préjugés que l'esprit du dix-huitième siècle n'a pu abolir. Le jour où il devint possible de passer des paroles aux actes, quand la grande association de colonisation juive eut été créée, Zadoc Kahn fut du petit nombre de ceux qui dirigèrent, au milieu de difficultés et de misères sans cesse renaissantes, la marche rationnelle et méthodique du nouvel exode. Les colonies agricoles que l'*Alliance* a fondées ou qui sont nées sous son inspiration, en Asie, en Afrique, dans les deux Amériques, ont contracté envers Zadoc Kahn une dette de reconnaissance que le temps ne fera qu'alourdir, à mesure que les effets de sa clairvoyance se révèleront davantage, que son optimisme des jours d'épreuve paraîtra mieux justifié. Ces œuvres sont encore jeunes; le vingtième siècle en verra mûrir les fruits. On comprendra alors, du moins dans un cercle plus étendu, quel fut le mérite, quelle fut la perspicacité des quelques hommes qui

ont entrevu d'abord, puis assuré ces grands et heureux changements dans la condition de milliers d'Israélites. Un village déjà florissant dans la République Argentine porte le nom de Zadoc Kahn ; ce nom est aimé et vénéré, il est pleuré aujourd'hui par tout le Judaïsme ; mais nulle part il n'est entouré de plus de gratitude, de plus d'amour, honoré de plus de larmes que dans les contrées lointaines où la vieille ruche d'Israël a essaimé.

Quant à l'œuvre principale et immédiate de l'*Alliance*, à cette École normale d'Auteuil, pépinière de ses maîtres, aux écoles de tout genre établies par elle en Afrique et en Orient, on peut dire que le jugement de nos contemporains, chrétiens, musulmans ou israélites, a déjà justifié, et au delà, toutes les ambitions de ses fondateurs. Aux yeux de Zadoc Kahn qui fut l'âme de tant d'entreprises utiles, il n'y en avait pas de plus utile que la nôtre ; cent fois il y est revenu, dans ses allocutions, dans ses sermons, dans sa propagande personnelle, pour la recommander à la libéralité de tous. « A nous », disait-il en 1883, à nous, favorisés par la Providence, de créer des écoles où l'enfant puisse apprendre son devoir et acquérir le sentiment de la dignité, de l'honneur, de la vertu ! A nous, tous tant que nous sommes, de seconder cette vaillante et généreuse Alliance israélite qui a entrepris depuis longtemps la guerre sainte, remporté déjà de belles victoires, mais dont l'œuvre ne saurait complètement prospérer sans le concours empressé, chaleureux et large de tous ceux qui s'honorent d'être Israélites en même temps que fils d'un pays libre ! »

Ce concours empressé, chaleureux et large, Zadoc Kahn avait bien le droit de le demander aux autres : il avait commencé, il n'a pas cessé de le donner lui-même jusqu'à la fatigue, jusqu'à l'épuisement de ses forces. Mais n'eût-il fait que cela — et que de grandes choses on lui doit encore ! — il mériterait de rester, dans les annales et la pieuse mémoire du Judaïsme, au premier rang de ceux qui, pour lui emprunter sa noble formule, s'honorent d'être fils d'un pays libre en même temps qu'Israélites.

DISCOURS DE M. LE GRAND-RABBIN LEHMANN

AU NOM DU SÉMINAIRE ISRAÉLITE.

Messieurs,

Le rabbinat a perdu son chef, le Judaïsme français, son pasteur ; la religion, un de ses représentants les plus honorés aux quatre points de l'horizon ; la France, un de ses plus nobles enfants ; l'humanité, un des défenseurs les plus éloquents du droit, de la vérité, de la justice, de la fraternité ! Dans ce deuil immense, universel, où se confondent, dans une commune amertume, tant de douloureux regrets, nous pleurons, nous, les maîtres, les disciples de l'école des pasteurs d'Israël, nous pleurons celui qui fut notre honneur, notre gloire, notre guide, notre soutien, notre espérance et, le cœur brisé, nous déposons sur le cercueil de celui qui nous a aimés jusqu'au dernier jour de sa vie, avec nos suprêmes adieux, le tribut de notre affection filiale, de notre pieux respect, de notre ineffaçable gratitude !

Si profonde et si légitime que soit notre douleur, il faut que nous nous raidissions contre elle et qu'après les éclatants hommages que lui ont rendus, avec tant d'émotion et d'éloquence, les bouches les plus autorisées, nous vous disions, avec la plus grande simplicité, ce que fut, pour nous, le grand-rabbin Zadoc Kahn.

Quand j'entrai à l'école rabbinique, Zadoc Kahn était notre doyen. Il était un véritable objet de respect pour tous ses camarades et nos maîtres, et nos chefs religieux, les chefs religieux du judaïsme, éprouvaient pour lui le même respect. Avec les goûts simples et modestes qu'il conserva toute sa vie, bien volontiers il serait devenu le pasteur d'une humble communauté, mais on voulait réorganiser le Talmud Torah, il fallait des professeurs de français, de latin, de grec, d'allemand, d'histoire, de géographie, d'hébreu, de Bible : on songea à Zadoc Kahn. Zadoc Kahn devint le professeur universel, et ce fut ainsi qu'à sa sortie du séminaire, Zadoc Kahn fut nommé directeur du Talmud Torah. Ce que devint, sous sa direction, cette école qui se mit à former des hommes qui devinrent des illustrations du Judaïsme et de la France, ceux-là pourraient vous le dire qui conserveront toute leur vie l'em-

preinte ineffaçable de son incomparable enseignement. Cependant il travaillait, avec Munk, à une des œuvres capitales de la philosophie et de la théologie, et tel était le jugement que portait sur lui, en 1866, l'immortel savant : *Un jeune rabbin, M. Zadoc Kahn, un des élèves les plus distingués sortis du séminaire israélite de Paris et qui donne au rabbinat les plus belles espérances, a bien voulu me prêter son précieux concours* [1].

Ces espérances devaient bientôt être réalisées. Deux mois après, M. Zadoc Kahn était invité à prêcher au temple de la rue Notre-Dame-de-Nazareth. Le sujet choisi par lui était : *Le Judaïsme aime la joie,* et aussitôt il est nommé rabbin à Paris. Moins de deux ans après, après un sermon sur la morale juive, un chef-d'œuvre parmi tant de chefs-d'œuvre, il était élu à l'unanimité non sans des hésitations de sa part, des résistances, des luttes même, il était élu, à vingt-neuf ans, Grand Rabbin de Paris.

« Ah ! ne dites pas : je suis jeune, lui disait en l'installant dans « ses fonctions, le grand-rabbin Isidor, ne dites pas : je suis « jeune ! Lui aussi était jeune, le prêtre d'Anathoth, le prophète « Jérémie, et Dieu lui ordonna de conduire, par la souveraineté de « la parole, son peuple Israël. »

M. Zadoc Kahn, par la pureté de sa pensée, par la douceur, la bonté, la charité, le dévouement, l'abnégation, avait l'âme d'un prêtre d'Israël, de ce prêtre idéal dont le prophète Malachie a tracé l'admirable portrait, qui est, qui doit être l'envoyé, l'ange de l'Éternel Sébaoth ! Il avait du prophète la grandeur du cœur, l'étendue, pleine d'infinies perspectives, de l'esprit, la profondeur étonnante de la pensée, la chaleur contagieuse, la passion de la persuasion, la hauteur du caractère qui fait planer bien au-dessus des mesquineries des pensées humaines, la majesté du discours, la beauté sublime de l'expression et aussi la tristesse, parfois poignante, du sentiment de l'impuissance de l'orateur, de l'inefficacité de son zèle, mais aussi, mais surtout la bonté, l'indicible bonté, la tendresse inexprimable des prophètes d'Israël qui lui inspirait de s'adresser aux âmes les plus généreuses, les plus tendres, les plus pures, à la jeunesse, aux femmes, aux enfants.

Il parlait et aussitôt on était saisi. Infiniment variée, son éloquence réunissait tous les contrastes : c'était simple, d'une simplicité parfaite, et c'était d'une originalité extrême. Ses pensées se suivaient avec une harmonie constante et tout à coup, comme par un coup d'aile, on se sentait comme transporté dans un monde nou-

1. *Guide des Égarés.* Préface du IIIe volume. Juillet 1866.

*

veau. C'était la clarté, la lucidité, l'élégance, la noblesse d'une pensée toujours sûre d'elle-même, une parole d'un art exquis, telles des pierres précieuses, avec mille brillantes facettes, et elle jaillissait de l'élan le plus spontané, pour exprimer l'émotion la plus profonde, le sentiment le plus intense ! Sans cesse, on est sous le charme. Il a fini de parler et on écoute encore !

Voilà le maître que les générations de nos jeunes rabbins ont eu la joie d'entendre pendant les trent-six années de son saint ministère. Quel enseignement plus réconfortant, plus fortifiant, plus vivant, plus fécond !

Pour lui, l'école des pasteurs, permettez-moi de vous le dire, Messieurs, l'école des pasteurs, c'était l'institution capitale du Judaïsme français, le foyer de sa science, le sanctuaire de sa tradition et de sa foi, le gage de son avenir. Il aurait voulu pénétrer tout le monde de ce sentiment. Il prenait à nos études un intérêt passionné. Il dirigeait avec une conscience extrême, au milieu de tant d'autres devoirs, tous nos examens; il aimait à prodiguer aux maîtres les témoignages de son estime, de son affection toute fraternelle — c'était,pour eux, la plus précieuse récompense, — aux élèves, les témoignages de sa sollicitude la plus bienveillante, la plus prévoyante, s'enquérant sans cesse de leur bien-être, subvenant à leurs besoins avec une bonté toute paternelle, avec une générosité qui ne tarissait jamais.

Mais plus que ses discours, plus que ses excellents conseils, sa vie tout entière était, pour nous, un perpétuel enseignement.

La vie du rabbin, disait-il un jour, doit être pure, sans tache, sans reproche. Il la sanctifie par l'étude de la loi divine, par la pratique constante du devoir. Son foyer lui-même doit être un sanctuaire... Il se doit tout entier aux autres, est infatigable à les servir. Sa passion est de faire le bien... Il est le soutien le plus ferme, le protecteur le plus ardent de toutes les institutions de bienfaisance, de fraternelle solidarité, d'instruction et de travail... Plein de tact et de ménagement pour les personnes, il défend avec l'énergie la plus grande la vérité et la justice... Par droit et par devoir, il fait partie de l'armée de ceux qui combattent pour le bien général dans la cité, dans la patrie, dans l'humanité.

C'est ainsi qu'il a défini lui-même la mission du rabbin et voilà ce qu'était son existence tout entière, sa grande, sa belle, sa sainte existence. C'est pour cela qu'il reste pour nous un modèle incomparable, que son souvenir, semence infiniment féconde de vertu, de piété, de charité, est et sera éternellement béni !

Cher et bien aimé grand-rabbin, cher et vénéré ami ! Nous reporterons notre affection pleine de respect et de dévouement sur votre vaillante compagne, la compagne de votre jeunesse, celle qui fut constamment la joie de votre foyer, votre compagne vaillante et dévouée dans l'accomplissement de votre sainte mission, et sur vos enfants, sur tous vos enfants, ceux qui furent votre chair et votre sang et ceux que votre cœur avait adoptés, les dignes héritiers de votre grand nom et les associés de vos travaux.

Adieu, cher et bien-aimé grand-rabbin, cher et vénéré ami. Vous allez entrer dans la rayonnante splendeur de cette immortalité à laquelle vous avez aspiré ici-bas, « précédé par le cortège de vos in- « nombrables bonnes œuvres, et la gloire de l'Éternel vous re- « cueillera » והלך לפניך צדקך וכבוד ה' יאספך.

Amen !

ALLOCUTION DE M. LE RABBIN EMMANUEL WEILL

A LA SYNAGOGUE DE LA RUE DE LA VICTOIRE.

Mes frères,

Je dois au privilège de l'âge le triste honneur de prendre ici la place du vénéré grand-rabbin de Paris, empêché à son vif regret par le soin de sa santé toujours précaire, pour rendre en son nom, au nom du rabbinat et de la Communauté de Paris, un suprême hommage au vénéré chef de la synagogue française, au grand-rabbin Zadoc Kahn, qu'une mort prématurée enlève à l'affection, à la vénération des siens et de nous tous.

Mission douloureuse, plus douloureuse que je ne puis dire, car si, face à ce cercueil, je vois se dresser devant moi la grande figure de cet homme considérable qui a glorifié Dieu par sa piété, qui a illustré le Judaïsme français et le Judaïsme universel par le sentiment profond qu'il eut de la grandeur de sa tâche, par sa vaste science, par la dignité de sa vie, par l'ascendant de sa parole, il me semble revoir en même temps une souriante, douce et noble image, l'image de celui que tous, nous avons tant aimé.

Son contemporain sur les bancs du Séminaire, quoique un peu

plus jeune que lui, son condisciple qu'il voulut bien honorer et réjouir de sa précieuse et fidèle amitié, encore accrue par le lien de famille qui s'est formé entre nous, je nourrissais pour lui une affection pour ainsi dire filiale, et c'est pourquoi je ressens avec une amertume plus vive l'immensité de la perte que nous faisons en lui et je demande, comme vous demandez tous, à sa veuve désolée, à ses enfants éplorés, la permission de mêler nos larmes à leurs larmes.

En songeant combien à eux et à nous cette précieuse existence eût été douce, combien utile, nécessaire encore, les uns et les autres tristement nous remontons par la pensée le cours des deux mois qui viennent de s'écouler : il y a deux mois, quelques jours de plus peut-être, Zadoc Kahn respirait encore, en apparence du moins, la pleine et parfaite santé. L'on était heureux autour de lui, en lui voyant déployer son activité accoutumée, consacrée à tant d'œuvres diverses. Elle était tout heureuse, sa belle et grande famille, dont tous les membres se tiennent si étroitement unis, semblant n'avoir qu'un cœur et qu'une âme dans le sentiment qui les attachait à leur chef bien-aimé. Elle s'estimait parfaitement heureuse, la noble femme, sa compagne vénérée, de continuer à s'associer à sa vie de labeur, de rivaliser avec lui de dévouement et d'ardeur pour tout ce qui se fait de bon et de beau dans notre Communauté, quand est survenue cette cruelle maladie qui poursuivit insidieusement son chemin et ses ravages, sans que rien pût l'arrêter, rien, ni les tendres et vigilants soins d'une famille angoissée, ni nos journalières et ferventes prières, ni les efforts multipliés de la science, de ses représentants les plus autorisés, parmi lesquels le propre fils de notre vénéré défunt, qui, non plus que sa vaillante mère, ne quittait le chevet de son père.

Devant ce malheur, ce grand malheur, comment ne pas gémir, ne pas pleurer ; comment ne pas répéter les paroles de Jérémie au spectacle de la ruine du Temple, car l'âme des justes est aussi un temple, puisque Dieu y réside, comment ne pas redire : *al élé ani bokhiya êni, êni yareda mayim*, « voilà le trop légitime sujet de mes pleurs, mes yeux, mes yeux fondent en larmes ? »

Nous voudrions, mais nous ne le pouvons, car l'heure nous presse, redire tous les mérites de Zadoc Kahn, tous ses innombrables titres à nos regrets : ses beaux travaux, qui révèlent une science consommée, une érudition sûre, toute l'élévation, toute la précision, toute la merveilleuse lucidité de sa pensée. Nous ne pouvons dénombrer davantage toutes les belles œuvres de philan-

thropie, de prévoyance, de charité, de science religieuse qu'il fonda ou concourut à fonder. Cela a été dit, sera redit et devra être complété plus tard, car la matière est vaste. Mais nous ne pouvons pas ne pas relever ici celui des mérites de cet homme, qui, à juste titre, compte le plus devant Dieu et les hommes : sa bonté exquise, son esprit d'indulgence, l'aménité de son cœur pour tous, pour nous ses collègues, qui étions sa famille spirituelle, pour toux ceux qui, de près ou de loin, entraient en relation avec lui, mais surtout pour les malheureux, ceux de notre Communauté, ceux du monde entier, coreligionnaires ou non, qui tous venaient à lui, confiants, sûrs d'être accueillis, secourus, encouragés, réconfortés. Nous n'osons parler des trésors de bonté que son cœur recélait pour les siens, ce serait toucher à une corde trop sensible, nous exposer en ce moment à attendrir plus que de raison ceux qui souffrent et qui pleurent.

Mais ce que nous ne pouvons davantage omettre de rappeler ici, c'est le sentiment profond du devoir qui fut le plus puissant ressort de la merveilleuse activité de Zadoc Kahn et qui primait chez lui toute considération personnelle, jusqu'au souci de sa santé, qu'il a peut-être trop négligée.

Nous ne pouvons laisser non plus que de rappeler, en cette chaire qu'il illustra, ce clair et beau langage qui fut le sien, cette admirable parole, si simple et si élevée à la fois, accessible aux plus humbles intelligences, édifiante pour les plus distinguées, cette parole si parfaitement appropriée à l'exposition des doctrines du Judaïsme, ces doctrines dénuées de mystère, claires comme les clairs rayons qui d'en haut descendent sur ce sanctuaire. Ah ! sanctuaire, sanctuaire, maintenant voilé de deuil, voûtes sacrées qui si souvent avez retenti de sa voix pleine de charme et d'autorité, vous ne l'entendrez plus ! Pour lui vos échos seront muets comme sont muettes ses lèvres glacées par la mort. Ah ! Communauté de Paris, frères et sœurs, qui si souvent avez tressailli au chaleureux appel de sa voix, qui si souvent vous êtes délectés à ses discours, soit qu'ils répandissent un baume salutaire, le baume de la foi, sur les meurtrissures de vos cœurs, soit qu'ils apportassent un rayon de plus à vos joies, soit qu'ils vous rendissent plus intelligibles les textes et les enseignements de nos livres sacrés, vous ne l'entendrez plus, car sa bouche, qui est restée souriante jusque dans la mort, est close, à jamais close !

Mais ne nous laissons pas aller au découragement, ce serait faire injure à sa mémoire que nous voulons honorer. Il n'a jamais perdu courage, lui, pas même aux heures les plus difficiles, pas même

en ces jours de maladie et d'angoisse, suprême épreuve que Dieu lui envoya sans doute pour lui fournir l'occasion de manifester sous une forme nouvelle, la seule qu'il n'eût point envisagée jusqu'alors, toute la virilité de son âme. Non, Zadoc Kahn ne connut jamais la désespérance ; il possédait la pleine confiance en soi et la pleine confiance en Dieu. Il nous faut les garder à son exemple et le sentiment de sa disparition ne nous en doit pas détourner : « Dès avant que la lampe du pontife Hély s'éteignît au tabernacle de Silo, dit le Talmud, celle de Samuel déjà brillait à l'ombre de son Sanctuaire. » Quand tomba le manteau des épaules du prophète, Elisée fut là pour le ramasser. Qui sera Samuel ? Qui sera Elisée ? ou quels seront-ils ? Qui ramassera le flambeau échappé des mains défaillantes de notre tant regretté grand-rabbin ? Qui recueillera le manteau, insigne d'autorité, pour l'étendre, à nouveau, protecteur, sur Israël : *Hên ata Adonaï yadata* « Toi seul, Seigneur, tu le sais. » Il suffit. *Lischouatekha kiviti Adonaï* « Notre salut est en tes mains, Éternel ».

Pour nous, en présence des restes sacrés de celui que nous pleurons et dont le nom restera une bénédiction dans notre bouche, *zékher Sadik librakha*, nous prenons ici l'engagement de continuer d'entourer d'amour et de respect sa veuve, la digne compagne de sa vie, tous les membres de sa famille à laquelle appartiennent, vous ne l'ignorez pas, deux fidèles pasteurs d'Israël, qui furent la joie de son cœur et qui resteront l'honneur de sa maison.

Mais nous prenons l'engagement aussi, quelles que soient les circonstances, de demeurer fidèles nous-mêmes au Dieu qu'il a servi, à nos croyances, à notre religion paternelle, dont il fut, jusqu'à son dernier jour, le digne et vaillant défenseur.

Ainsi jusque par delà la mort, dans le monde de l'éternité, sa vertu grandira encore de toutes celles que nous pratiquerons à son exemple et lui préparera un glorieux repos au sein du Seigneur *Vehalakh lefanékha cidkékha oukhevod Adonaï yaasféka.*

Nous joignons à ces discours[1] l'allocution suivante prononcée par M. Lucien Lazard, vice-président de la Société des Études juives, au début de la séance tenue par le Comité le 27 décembre dernier :

Messieurs,

Votre Société, par la bouche de M. Théodore Reinach, a, dans un éloquent et émouvant discours, rendu à M. le grand-rabbin Zadoc Kahn l'hommage qu'elle lui devait. Néanmoins, il m'est impossible d'ouvrir cette séance sans consacrer un souvenir à la mémoire de l'homme éminent, grand par le talent, plus grand encore par le cœur, qui vient de nous quitter.

Ce n'est pas sans une profonde émotion que nous nous retrouvons dans cette petite salle où depuis tant d'années nous étions habitués à le voir siéger au milieu de nous, éclairant de sa parole chaude et précise à la fois, accompagnée de ce bon et fin sourire que nous aimions, les discussions qui s'égaraient, ranimant les courages qui se lassaient et donnant, là comme partout, l'exemple de la foi agissante.

Un peu de notre âme à tous est parti avec celui qui non seulement occupait parmi nous, à juste titre, la plus haute dignité, mais qui, par l'amour qu'il portait à ses frères, par l'ardeur infatigable qu'il mettait à leur service, par l'éloquence avec laquelle il savait les défendre, était l'incarnation du Judaïsme contemporain.

Dans cette Société, qui, comme presque toutes les belles institutions dont nous pouvons nous glorifier, était son œuvre, il avait mis le plus cher de lui-même et il lui portait une affection que nous étions heureux de lui rendre dans sa soif de justice et de charité, qui n'est que l'expression vivante de la justice, il comprenait que l'étude impartiale et désintéressée de l'histoire d'Israël, de son long et patient effort vers la vérité, de son martyre séculaire, était le meilleur culte que nous puissions rendre à la mémoire des aïeux.

C'était peut-être aussi à ses yeux le moyen le plus efficace de secouer cette lâche et cruelle indifférence qui a envahi l'esprit de tant des nôtres, parmi ceux surtout qui ont été comblés des dons inestimables de l'intelligence et de la haute culture. Rattacher au

1. Nous aurions aimé reproduire également le discours prononcé par M. Isaac Lévy, grand rabbin de Bordeaux, mais nous n'en possédons pas encore le texte (28 décembre).

Judaïsme, tout au moins par la religion du passé et par le souvenir des souffrances communes, ces fils de persécutés, oublieux, au milieu des joies de la liberté, des épreuves et des douleurs pourtant si récentes encore des ancêtres, tel était sans doute le but qu'assignait à la Société des Études juives son âme ardente et passionnée.

Sa noble ambition a-t-elle été complètement réalisée ? L'avenir seul nous l'apprendra. Mais par sa vie admirable, par l'exemple inoubliable qu'il a donné, il a été le type du juif que nous pouvons présenter avec fierté au monde entier : c'est pourquoi nous saluons sa mémoire vénérée avec douleur, avec orgueil et avec reconnaissance.

LE PROSÉLYTISME JUIF

(SUITE [1])

II

LES RABBINS DE L'ÉPOQUE TALMUDIQUE ÉTAIENT-ILS FAVORABLES OU HOSTILES AU PROSÉLYTISME ?

Il est une opinion qu'on cite d'ordinaire comme représentant la véritable et dernière pensée des rabbins du Talmud touchant le prosélytisme. C'est celle de R. Helbo, rabbin d'origine babylonienne, qui a exercé son activité en Palestine au IIIe siècle. Elle est ainsi conçue : « Les prosélytes sont aussi pénibles pour Israël que la lèpre pour l'épiderme ; c'est ce que dit l'Ecriture en ces termes : Les prosélytes s'attacheront à Israël et seront une lèpre pour la maison de Jacob [2]. » L'auteur joue sur le mot ונספחו, qu'il rapproche de ספחת « lèpre », alors qu'il signifie, en réalité, « se rallieront ». Exprimer une telle méfiance à l'égard des prosélytes et qualifier ainsi leur influence sur la destinée des Juifs, c'est condamner préventivement tout prosélytisme.

Or, cette assertion du docteur palestinien n'est pas invoquée moins de quatre fois [3] dans le Talmud babylonien, comme si elle était devenue la norme. S'il en est ainsi, on en conclut avec raison que le rédacteur du Talmud babylonien, c'est-à-dire les écoles rabbiniques du Ve siècle, était hostile à la propagande. Mais ce luxe de

1. Voir t. L, p. 1 et suiv.

2. Je traduis, cela va sans dire, à la façon de l'auteur.

3. Cinq fois si l'on s'en rapportait à M. E. Hirsch (*Jew. Encyclopedia*, t. X, p. 223), qui cite encore *Ketoubot*, 11 *a* ; mais c'est une erreur, car cette page du Talmud ne s'occupe aucunement de l'opinion de R. Helbo.

citations doit-il s'interpréter de cette façon? Pour le décider, il nous faut étudier ces passages.

1° Une baraïta (*Yebamot*, 47 *a-b*) décrit les formalités usitées pour la réception des aspirants-prosélytes. Entre autres mesures, quand le néophyte exprimait son désir de devenir juif, on l'avertissait tout d'abord des obligations dont il se chargeait du fait de son entrée dans la communion d'Israël. Cet article est ainsi commenté dans le Talmud : « Pourquoi cette formalité? Réponse : pour le détourner de son dessein au cas où sa résolution ne serait pas ferme » דאי פריש נפרוש. Ceux qui ont édicté cette prescription, ajoute-t-on, pensaient comme R. Helbo, qui a dit : « Les prosélytes sont aussi pénibles pour Israël que la lèpre pour l'épiderme. »

L'école, qui a ainsi interprété la baraïta, ne laisse pas deviner son opinion propre; elle se borne à déclarer que ce texte s'explique le mieux par le dire de R. Helbo. Allèguera-t-on qu'elle a voulu donner une autorité de plus à celui-ci en le rattachant à l'enseignement des Tannaïtes? Ce serait lui attribuer un expédient qui n'est pas dans les habitudes rabbiniques. On pourrait soutenir avec au moins autant de raison que l'école marque par là son étonnement. Ne comprenant pas cette mesure, qui écarte du Judaïsme ceux qui devraient y être admis, elle ne s'en rend compte que par la supposition d'un sentiment analogue à celui qu'a cristallisé R. Helbo dans sa formule.

2° Dans *Nidda*, 13 *b*, on cherche une explication à une baraïta, très obscure, ainsi libellée : « Les prosélytes, de même que ceux qui jouent avec les enfants, retardent l'avènement du Messie. » Quelle était la pensée de l'auteur de ce propos : voulait-il dire que les prosélytes, n'observant pas toujours minutieusement toutes les lois religieuses[1], par cela même qu'ils sont devenus Israélites, font rejaillir sur leurs coreligionnaires les conséquences de leurs péchés, dans l'opinion qui fait du mérite de *tout Israël* la condition de la venue du Messie? Quoi qu'il en soit, pour rendre plus claire cette baraïta, on ne trouve rien de mieux que de la rapprocher de l'aphorisme de R. Helbo ; elle s'inspire, dit-on, du même esprit.

Ici encore nous n'avons que la conjecture d'un commentateur

1. Si l'on craint le manque de ponctualité des prosélytes dans l'accomplissement des prescriptions religieuses, on redoute aussi leur excès de scrupules dans l'observance des rites. R. Yohanan dit que, « pour la consommation de l'agneau pascal, les prosélytes ne doivent pas se réunir entre eux, de peur qu'ils ne soient trop pointilleux et ne rendent le sacrifice impropre au rite » אמר ר' יוחנן אין עושין חבורה שכולה גרים שמא ידקדקו בו ויביאוהו לידי פסול (*Pesahim*, 91 *b*). Le zèle des néophytes est de tous les temps.

voulant entrer dans la pensée du texte qu'il interprète, et tout ce que nous avons dit précédemment est de mise encore ici.

3° Même remarque à faire à propos d'un autre passage de *Yebamot* (109 *b*). Isaac, rabbin palestinien de la fin du IIIe siècle, ayant dit que malheurs sur malheurs fondent sur ceux qui acceptent des conversions [1], on ajoute que ce docteur est du même avis que R. Helbo.

4° A propos d'une opinion d'après laquelle Dieu n'établit sa résidence en Israël que parmi les familles dont la généalogie est pure (*Kiddouschin*, 70 *b*), un condisciple de Helbo, Rabah b. R. Houna, dit : « Il y a cette différence entre les Israélites de naissance et les prosélytes, que les premiers sont, quoi qu'ils fassent, le peuple de Dieu, tandis que les derniers le *deviennent*, du fait de leur volonté. » Cette distinction vient compléter l'opinion de R. Helbo, qui a dit :...

La pensée, un peu énigmatique, est analogue, semble-t-il, à celle qui inspire l'étrange baraïta de *Nidda* : le prosélyte est un danger pour Israël, parce qu'il peut empêcher, *par son infidélité*, soit l'union de Dieu avec son peuple, soit l'avènement du Messie.

Quoi qu'il en soit, ce passage est différent de ceux que nous avons déjà considérés ; cette fois, nous avons l'opinion d'un rabbin désigné nominativement se surajoutant à celle d'Helbo, qui est son condisciple ; on ne peut plus y chercher le sentiment unanime de la postérité.

Tout compte fait, de quatre passages un seul témoigne de l'adhésion d'un rabbin à l'opinion de Helbo, et les trois autres n'ont aucune valeur démonstrative pour déterminer le sentiment des écoles babyloniennes des IVe et Ve siècles. Ce sont des commentaires *objectifs*, qui prouvent si peu la répugnance de ces académies pour le prosélytisme, qu'ils peuvent attester le contraire : on dirait des précautions oratoires pour informer que ces propos déconcertants sont conformes à un avis particulier. Et ces baraïtot et cette affirmation de l'Amora Isaac ont vraiment provoqué la surprise de leurs commentateurs, car, seules, elles sont suivies d'une interprétation : les opinions opposées ne sont l'objet d'aucune glose, parce

1. C'est là, d'après lui, le sens de ce verset des Proverbes, XI, 15 : le malheur atteint celui qui se porte garant pour autrui (cf. *Kidd.*, 70 *b*). — Qu'il ne faille pas prendre à la lettre ces interprétations exégétiques, c'est ce qu'on voit dans *Kohélet Rabba*, sur VIII, 10. Là, le même docteur, interprétant ce verset, dit que la conversion des païens n'est pas « vanite » ; ce qui l'est, c'est le fait que les prosélytes ne se convertissent pas d'eux-mêmes גם זה הבל א׳ר׳ יצחק אינו הבל וזה הבל שאינן באים מאליהן. Il n'est donc pas hostile à toute espèce de conversion.

qu'elles paraissaient logiques. De même, dans la page de *Yebamot*, 47, citée plus haut, on ne croit pas nécessaire d'expliquer ces autres paroles adressées par les rabbins aux néophytes : « Vous voulez entrer dans la communion d'Israël? Ne savez-vous donc pas que les Juifs aujourd'hui sont persécutés, humiliés, malheureux?... » Cette considération *humanitaire* n'avait pas besoin d'éclaircissement, et tout docteur en reconnaissait la justesse et l'opportunité.

Reste donc ce seul fait que Helbo, comme d'autres rabbins, se méfiait des conversions, y voyait un danger pour le Judaïsme, et, par conséquent sans doute, désapprouvait le prosélytisme. Mais nous n'avons aucunement constaté que son sentiment fût devenu universel ou eût été érigé en loi.

Il était si peu devenu universel que, bien que Helbo ait enseigné en Palestine, *jamais* son opinion ne paraît dans le Talmud palestinien ni dans aucun des Midraschim, qui tous ont été rédigés après lui et la plupart en Palestine. Bien mieux, le verset sur lequel Helbo l'avait appuyée est employé par un autre rabbin pour corroborer l'idée contraire : « A qui se rapporte ce verset : Le *guer* ne demeure pas dehors » (Job, XXXI, 32)? Aux prosélytes, pour dire que les prosélytes sont destinés à devenir des prêtres exerçant leur office dans le Temple, car il est écrit : Le prosélyte se ralliera à vous et ils s'attacheront à la maison de Jacob. Or, le verbe כפה est employé uniquement à propos de la prêtrise (I Sam., II, 36), car dans l'avenir, les prosélytes mangeront du pain de proposition, leurs filles ayant épousé des prêtres » (*Schemot Rabba*, XIX). Quel est le rabbin qui prend ainsi le contre-pied de Helbo? C'est R. Beréchia, son élève, le seul qui rapporte ses sentences et interprétations de l'Écriture [1] ! L'enseignement du maître n'avait donc même pas conquis l'adhésion du disciple qui jure d'ordinaire par lui.

Qu'on relise, après cela, ces mots de M. Bertholet : « En somme, *c'est une façon de parler générale* que les prosélytes sont pour les Israélites une gêne et une espèce de lèpre [2]. » M. Bertholet a certai-

1. Voir Bacher, *Aguda der Palästin. Amoräer*, III, p. 348 et 56.

2. « In Summa : es ist eine gemeine Redensart das sie den Israeliten beschwerlich und eine Art Aussatz sind » (*Die Stellung der Israeliten u. der Juden zu den Fremden*, p. 343). — Renan invoque le dire de Helbo comme témoignage des sentiments du Judaïsme *au* Ier *siècle*, car la citation (*Vie de Jésus*, p. 13) de *Nidda*, 13 *b*, *Yebamot*, 47 *b*, *Kidd.*, 70 *b*, comme on l'a vu, vise cette opinion. C'est la même parole que Renan appelle à la rescousse pour attester le revirement d'idées qui s'était produit *en 135* après la chute de Bétar : « Maintenant on ne veut plus de prosélytes... Celui qui cherche à s'agréger au peuple de Dieu est repoussé *avec injure*. Mais on ne s'arrêta pas là : ...ON PROCLAMA *que les prosélytes étaient une lèpre pour Israël* » (*L'Eglise chrétienne*, p. 253). Peut-être n'est-ce là qu'une exagération de ces mots de Joseph

nement été frappé du grand nombre de fois — il en cite trois d'après Danz — que revient cette sorte de sentence, mais, n'étant pas remonté aux sources, il n'a pas pu découvrir que le Talmud ne se l'approprie pas, et que seul Helbo s'exprime ainsi. A raisonner de la sorte, il serait permis d'affirmer, par exemple, que pour le Talmud l'époque messianique se distinguera des temps présents simplement par la fin de la servitude d'Israël, car il cite, non point trois fois, mais sept fois l'opinion de Samuel, qui professe cette doctrine (*Berachot*, 34 *b*; *Sabbat*, 63 *a* et 151 *b*; *Pesahim*, 68 *a*; *Sanhédrin*, 91 *b* et 99 *a*). Or, qui soutiendra une pareille gageure?

L'opinion de Helbo assurément n'était pas isolée, elle se rattachait, non à une doctrine, mais à une tendance, qui se manifeste aussi haut qu'on remonte dans l'histoire authentique des rabbins. C'est celle qui se révèle dans les dires de Rabah b. R. Houna, de R. Isaac et des deux baraïtot que nous venons de passer en revue. C'est encore celle, semble-t-il au premier abord, d'une autre baraïta (*Aboda Zara*, 3 *b*, et *Yebamot*, 24 *b*), déclarant qu'à l'époque messianique les conversions ne seront plus reçues[1]. Mais, à la vérité, il faut écarter ce texte du débat : l'auteur du propos est hostile seulement aux conversions intéressées; il ne veut pas de celles qui sont dues à la peur ou à la politique, et c'est ce qu'il exprime très nettement par la suite : « de même qu'on n'a pas accueilli de prosélytes au temps de David et de Salomon. » A cette époque glorieuse où Israël était triomphant, les conversions étaient motivées uniquement par des considérations mondaines. C'est ce que déclare justement le Talmud (*Yebamot* 76 *a*) en commentant ces mêmes mots : les prosélytes d'alors en voulaient seulement « à la table royale » לשולחן של מלכים, n'aspirant qu'aux faveurs. C'est, sous une autre forme, l'interprétation qui est donnée de la baraïta dans *Aboda Zara*, 3 *b*, soit par l'école, soit par la baraïta elle-même :

Derenbourg : « Lorsque plus tard encore le judaïsme devint souvent le pont qu'on traversait pour arriver au christianisme, on regarda les conversions d'un mauvais œil, et l'*on* dit que les prosélytes étaient pour Israël comme une lèpre. » (*Palestine*, p. 228, note 2.)

1. Il faut rattacher à cette opinion cette glose anonyme, qui n'est reproduite que par *Kohélet Rabba*, sur I, 7 : « ...Peut-être dira-t-on que celui qui ne s'est pas converti en ce monde [avant l'arrivée du Messie] le fera dans le monde futur [à l'avènement du Messie]. A cela répond le verset d'Isaïe, LIV, 15 : « Voici [maintenant] il se convertit » ; mais s'il le fait par la suite, « cela ne viendra pas de moi » [dit Dieu]; « qui résidera [en qualité de prosélyte] avec toi en ce monde « se ralliera à toi » dans le monde futur. » Ce n'est là qu'une altération de notre baraïta combinée avec le commentaire qu'en donne R. Eléazar dans *Yebamot*, 24 *b*.

« A l'époque messianique, les païens mettront les *tefillin* sur leurs têtes et sur leurs bras, des *cicit* à leurs vêtements, des *mezouzot* à leurs portes (c'est-à-dire : se déclareront ouvertement Israélites) ; mais dès qu'ils verront la lutte de Gog et Magog (et qu'ils craindront la défaite du Messie), ils rejetteront tous ces signes extérieurs. » N'y a-t-il pas dans cette espèce de prophétie comme la projection dans l'avenir d'un spectacle auquel les Juifs venaient d'assister : la désertion, lors des insurrections de 66 et de 132, d'un certain nombre de néo-Juifs? En tout cas, on a vu que cette baraïta ne doit pas être invoquée pour attester l'hostilité des rabbins à tout prosélytisme.

R. Hiyya, rabbin babylonien de la fin du IIe siècle qui, comme Helbo, vint se fixer en Palestine, trahit peut-être la réaction qui a suivi la défaite décisive de 135, quand il dit : « Il ne faut pas avoir confiance dans le prosélyte jusqu'à la vingt-quatrième génération, car il reste attaché à son levain. » Mais, par son exemple, on peut voir avec quelle prudence il faut accueillir ces hyperboles. Après ces mots, si tranchants, Hiyya ajoute : « Mais, lorsque le prosélyte se soumet au joug de Dieu avec amour et respect et se convertit en vue du ciel, Dieu ne le repousse pas, car il est écrit : « Il aime le prosélyte [1]. »

La conception d'Eliézer b. Hyrcanos (fin du Ier siècle et commencement du IIe) ne prête pas à controverse. « C'est la crainte [2], et non l'amour, dit-il, qui est le mobile des conversions » (*Yebamot*, 48 *b*). « Aussi, s'ils sont malheureux *aujourd'hui* — dans l'empire romain [3] — ne faut-il pas s'en étonner » (*Ibid.*).

Ce Tanna nourrit une incurable méfiance à l'égard du prosélyte [4].

1. L'opinion de Hiyya ne s'est conservée que dans le *Yalkout* sur Ruth, § 601. Comme le contexte est un extrait du Midrasch sur Ruth, il est à présumer que ce passage appartenait aussi à ce recueil. Ce texte est également invoqué à deux reprises par Renan (*ib.*), ainsi que la parole de Helbo, pour caractériser les idées juives du Ier comme du IIe siècle : mais, chose curieuse, il ne mentionne aucunement le correctif de la fin. Ainsi procède également M. Bertholet. La rencontre s'explique peut-être autrement que par un égal manque d'impartialité : les deux auteurs, en renvoyant au folio 163 *d* du *Yalkout*, sans dire de quelle édition, révèlent qu'ils ne connaissent ce passage que pour l'avoir lu dans Carpzov, p. 51 (M. Bertholet se réfère, au surplus, à ce polémiste), et celui-ci, bien entendu, a négligé de reproduire le complément du passage, qui ne cadrait pas avec sa démonstration.

2. La crainte de la damnation ?

3. Malgré la faveur que Dieu devrait leur montrer.

4. Cependant un texte d'une authenticité incontestable, la *Mechilta*, p. 58 *a-b* de l'éd. Friedmann, attribue à ce Tanna l'opinion opposée. R. Eliezer interprète ainsi le mot *c'est moi* d'Exode, XVIII, 6 : « Dieu dit à Moïse : C'est moi qui par ma parole ai créé le monde, et c'est moi qui rapproche et non qui éloigne ; c'est moi qui ai rapproché Jethro et ne l'ai pas éloigné. Pareillement toi, quand quelqu'un vient à toi

C'est, sous ce rapport encore, le véritable disciple de l'école de Schammaï — du Schammaï de la tradition —, encore qu'il eût fréquenté celle de Hillel. Comme le Schammaï traditionnel, il répond avec dureté aux prosélytes qui s'adressent à lui. Une fois qu'Akylas, le prosélyte, commentant devant lui le verset : « Dieu parce qu'il aime le prosélyte, lui accorde nourriture et vêtement » (Deut., x, 18), s'écriait : « Et voilà tout l'honneur qui l'attend ! » Eliézer lui répliqua, non sans rudesse : « C'est peu de chose à tes yeux ce que le patriarche suppliait Dieu de lui assurer ! » (*Berèschit Rabba*, LXX ; *Kohélet Rabba*, sur VIII, 8 ; *Bemidbar Rabba*, VIII[1]. Eliézer dit encore que, si Dieu recommande avec tant de sollicitude le prosélyte à la bonté des Israélites, c'est que « son fond est mauvais » ; pour un rien il retournerait à l'idolatrie (*Mechilta*, p. 95 *a* ; *Baba Mecia*, 59, *b*). Comme l'a très bien remarqué M. Bacher[1], cette conception pessimiste est du même ordre que celle qu'il se faisait des païens. « Leur charité, disait-il, n'est qu'ostentation (*Baba Batra* 10 *b*, corrigé d'après *Pesikta*, 12 *b*) ». Aussi professait-il que le monde futur leur est fermé (*Tosefta Sanhédrin*, XIII, 2 ; *Sanhédrin*, 105 *a*).

La rudesse de Schammaï pour les aspirants-prosélytes est bien connue. Cependant, comme les anecdotes qui lui sont prêtées ont besoin d'être discutées, il ne sera pas inutile de les reproduire une fois de plus :

Baraïta : Un païen se présenta devant Schammaï et lui dit : « Combien avez-vous de lois ? — Deux : la loi écrite et la loi orale. — La loi écrite, j'y croirai ; mais non à la loi orale. Convertis-moi et apprends-moi la loi écrite (seulement). » A ces mots, Schammaï s'emporta et le mit à la porte avec des injures. Le païen, alors, se rendit chez Hillel, qui le reçut comme prosélyte (malgré la condition susdite). Le premier jour (il lui

pour se convertir, il ne le fait qu'en vue du ciel : rapproche-le et ne l'éloigne pas. De là tu peux apprendre cette règle que, si l'on repousse de la main gauche, il faut rapprocher de la droite. » Il n'y a pas moyen de supposer ici une substitution de noms, car ce passage appartient à un très long morceau qui met en contraste les interprétations divergentes de R. Josué, d'Eliézer de Modin et de notre Eliézer, en les rangeant toujours dans cet ordre. Or, ici aussi l'opinion d'Eliézer suit celles d'Eliézer de Modin et de Josué. C'est ce passage qui — à tort assurément — a induit Schorr (*Haluç*, XI, p. 67 et s.) à bouleverser tous les textes pour restituer à Eliézer tout ce que dit ou fait R. Josué en faveur des prosélytes. — M. Bertholet (p. 321) cite, d'après Hausrath, une sentence analogue à celle d'Eliézer que Simon b. Gamliel, arrière petit-fils d'Hillel, aurait eu l'habitude de prononcer : « Lorsqu'un païen vient pour se convertir, il faut lui tendre la main pour le faire entrer sous les ailes de la Schechina. » En réalité, ce n'est pas le fils du Gamliel des Actes des Apôtres qui parle ainsi, mais Simon b. Gamliel II (*Vayikra Rabba*, II). Ses paroles sont étranges, telles qu'elles sont rapportées dans ce recueil, car il aurait dit : « C'est là ce qu'ont enseigné les sages dans la Mischna », alors que la Mischna fut seulement rédigée par son fils, Rabbi Juda.

1. *Agada der Tannaïten*, I, 2e éd., p. 107.

apprit l'alphabet] disant : voici l'*alef*, le *bet*, le *guimel*, le *dalet*... Le lendemain, il lui enseigna le contraire. — « Mais hier, s'écria le prosélyte, tu ne m'as pas parlé ainsi ! — Ainsi, répliqua Hillel, à moi tu t'en rapportes, et tu ne t'en rapporterais pas à la tradition ! [1] »

Autre histoire analogue. Un païen se présenta devant Schammaï et lui dit : « Convertis-moi, à la condition de m'enseigner toute la loi pendant que je me tiendrai sur un pied. » Schammaï le repoussa avec la coudée de bâtisse qu'il tenait à la main. Le païen se rendit alors chez Hillel, qui le reçut comme prosélyte, en lui disant : « Ce qui te déplaît, ne le fais pas à ton prochain » ; c'est là toute la loi, le reste n'en est que le commentaire : va et étudie. »

Autre fait analogue. Un païen, passant derrière une école, entendit la voix du scribe disant : « Voici les vêtements qu'on confectionnera : le rational, l'éphod. » — « Pour qui ces vêtements, demanda-t-il ? — Pour le grand-prêtre. » Le païen se dit alors : « Je vais me faire prosélyte pour qu'on me nomme grand-prêtre. » Il se présenta devant Schammaï et lui dit : « Convertis-moi à la condition de me faire grand-prêtre. » Schammaï le repoussa avec la coudée de bâtisse qu'il tenait à la main. Le païen se rendit alors chez Hillel, qui le reçut comme prosélyte. Puis Hillel lui dit : « Nomme-t-on roi celui qui ne connaît pas les règles de la monarchie ? Va donc d'abord t'en instruire. » Alors le païen lut l'Écriture, et, arrivé à ce passage : « Le laïc qui approchera sera mis à mort », il dit : « A qui s'adresse ce verset ? » Hillel lui répondit : « Même à David, roi d'Israël. » Là-dessus le prosélyte se tint ce raisonnement : « Si les Israélites, qui ont été appelés les enfants de Dieu et que celui-ci, dans son amour pour eux, a nommés : « mon fils, mon premier-né, Israël », sont cependant passibles de la mort au cas où ils s'approcheraient, à combien plus forte raison un simple prosélyte, venu avec son bâton et sa besace ! » Il alla dire à Schammaï : « Comment pourrais-je être grand-prêtre puisque le laïc qui s'approche est passible de mort ? » Et à Hillel il dit : « Hillel, le débonnaire, que les bénédictions reposent sur ta tête, car tu m'as introduit sous les ailes de la Schechina ! » — Un jour ces trois prosélytes se rencontrèrent et ils se dirent : « L'irascibilité de Schammaï a été sur le point de nous repousser du monde ; la douceur d'Hillel nous a rapprochés des ailes de la Schechina » (*Sabbat*, 31 *a*).

A supposer que ces historiettes soient authentiques, il n'en résulte pas nécessairement que Schammaï montrait de la défiance ou de la répugnance pour le prosélytisme, ni, à plus forte raison,

1. C'est à peu près la même histoire que racontera *Kohélet Rabba*, sur VII, 8, de Rab et de Samuel : « Un Persan se présenta devant Rab pour y être instruit dans la Loi. Rab lui dit : Prononce *alef*. — Qui prouve, répondit le Persan, que c'est un *alef*... Là-dessus Rab le renvoya avec colère. Samuel, au contraire, l'accueillit avec bienveillance... » On conclut de ce récit que la patience de Samuel a plus fait que l'emportement de Rab, car sans la patience du premier, le Persan serait retourné à son levain לסיאורו. Ces derniers mots sont un doublet de la fin de la page de *Sabbat*.

qu'il fût opposé à toute propagande. Ce qu'on veut montrer dans ces traits, c'est sa rudesse faisant contraste avec l'indulgence et la douceur de Hillel. Il s'emporte, assurément, contre la prétention de ces païens qui veulent mettre à leur conversion des conditions extravagantes; mais rien ne dit qu'il aurait ainsi accueilli celui qui venait au Judaïsme simplement et sans exigences puériles.

On a relevé[1] encore d'autres passages qui trahissent le peu de foi des rabbins dans la solidité des conversions. C'est pour cela que la « tradition » attribue aux prosélytes, qui se joignirent aux Israélites lors de la sortie d'Egypte, le crime d'avoir adoré le veau d'or. La « tradition » est ici Samuel b. Nahman, qui déduit cette justification des Israélites des termes employés à cette occasion : « Voilà ton Dieu, Israël ». Les Israélites de naissance auraient dit : « Voilà notre Dieu » (*Vayikra Rabba*, XXVII). Aussi, d'après un texte anonyme du *Tanhouma* (*Ki Tissa*, 21 [2]), qui n'est qu'un développement des paroles de Samuel b. Nahman[3], Dieu dit-il à Moïse : « *Ton* peuple s'est perverti », ton peuple et non le mien.

Mais c'est méconnaître l'intention de ce Midrasch que d'y voir la condamnation du prosélytisme ou même la méfiance à l'égard des convertis. Samuel ben Nahman se livre ici à un de ces jeux d'esprit chers aux Agadistes, l'apologie à outrance, la réhabilitation quand même de ceux des Israélites dont l'Ecriture raconte les fautes. Que cette méthode tant soit peu paradoxale ait été un moyen de défense contre les attaques du dehors ou une simple gageure, ce n'est pas ici le lieu de le rechercher; elle est indéniable, et c'est la seule chose à enregistrer pour l'instant. Or, il se trouve justement que c'est Samuel ben Nahman qui aime à rapporter les dires de R. Jonathan connu par sa réhabilitation des pécheurs les plus notoires : « Celui-là se trompe, dit Samuel b. Nahman, au nom de R. Jonathan, qui prétend que les fils d'Eli, les fils de Samuel, David, Salomon, Josias ont commis des fautes (*Sabbat*, 65 *b* et 66 *a-b*) ». Ce qui montre bien, d'ailleurs, que Samuel b. Nahman ne nourrissait pas les sentiments qu'on lui impute à l'égard des prosélytes, c'est cette leçon qu'il fit en une autre circonstance : « Le verset du Cantique des Cantiques (VI, 2) : « Mon bien-aimé est descendu dans son jardin, au parterre des plantes aromatiques, pour ...cueillir des lis » doit être interprété par cette parabole : Un roi avait confié à son fils son verger planté de noyers, de pommiers et de grenadiers. Tout le temps que le prince obéissait à son père,

1. M. Bertholet, p. 342.
2. M. Bertholet cite ce passage, mais sans indiquer de référence.
3. Elles y sont même reprises, mais sans la mention du nom de l'auteur.

le roi parcourait le monde et, quand il rencontrait quelque part un bon plant, il le déracinait pour le replanter dans le jardin. Le fils désobéissait-il, son père enlevait du jardin les meilleurs arbres. Ainsi, lorsque les Israélites obéissent à Dieu, celui-ci va voir parmi les peuples les justes qui s'y trouvent, comme Jethro et Rachab, et les amène pour les attacher à Israël... » (*Cantiques Rabba*, *ad loc.*)

M. Bertholet corse, il est vrai, cette liste de textes talmudiques ou midraschiques par un extrait du *Kad Hakémah* de Behaï ! « Des prosélytes on ne peut rien attendre de bon ; comme ils sont issus *ex gutta sordida* מטפה פסולה, ils sont une racine de poison, et leurs enfants sont pour la plupart foncièrement mauvais, car de Maacha, que David convertit au Judaïsme, naquit Absalon, qui chercha à tuer son père et qui commit un inceste avec ses femmes. » Ce recours à un auteur espagnol du XIIIe siècle, que M. Bertholet doit à Buxtorf, a d'autant plus lieu de nous étonner chez un savant moderne, que M. Bertholet, comme nous l'avons vu (t. L, p. 3), loue M. Schürer d'avoir prouvé que l'expression « prosélyte de la porte » n'est aucunement un terme technique ancien, mais une invention d'un commentateur du XIIIe siècle, qui n'est autre que Behaï.

On dira, il est vrai, si l'on connaît le Talmud, que cet auteur a tout au moins emprunté à ce livre l'expression *ex gutta sordida*. En effet, elle se trouve, entre autres, dans *Nidda*, 49 *b*, et *Horayot*, 13 *a*. Seulement le pauvre Buxtorf a mal traduit l'adjectif, qui ne veut aucunement dire : sordide, malpropre, mais impropre, non admis par la loi, privé de la capacité légale. Un témoin פסול n'est pas malpropre, mais impropre à témoigner. Buxtorf s'est laissé entraîner par ses souvenirs : il a pensé à l'expression מטפה סרוחה, qui a ce sens. Mais admirez le trait : ces mots sont appliqués à l'Israélite aussi bien qu'au païen : « Akabia ben Mehallalel disait : Considère trois choses et tu ne seras pas induit au péché : d'où tu viens, où tu vas et devant qui tu auras à rendre compte de tes actes. D'où tu viens? D'une goutte fétide מטפה סרוחה » (*Abot*, III, 1).

M. Bertholet est moins heureux encore quand il veut fonder sa thèse sur des étymologies : « C'est un fait qui se passe de commentaire, dit-il (p. 343), que dans les dialectes araméens le verbe גור (d'ou vient guer) a pris le sens de « commettre un adultère ». Un philologue de profession ne ratifiera pas d'emblée une pareille assertion, car elle suppose, ce qui est absurde et controuvé, que ce verbe n'appartient pas au fond primitif de la langue araméenne et n'a été usité que dans les dialectes araméens *juifs*, ou qu'il a été importé des Juifs aux dialectes non-juifs de cette famille. En

fait, non seulement il appartient au vocabulaire araméen en général, mais encore il se rencontre peut-être déjà chez les Juifs à une époque où certainement le mot *guer* n'avait pas encore le sens de prosélyte ; il est, en effet, employé par l'Ecclésiastique, XLII, 9 *c* : בנעוריה כן תגור [1]. L'étymologie proposée par Payne-Smith est autrement satisfaisante et conforme à la psychologie populaire. D'après lui (col. 688), le sens donné à cette racine viendrait de ce que toute femme *étrangère* était considérée comme une femme de mauvaise vie. Quelle étrange idée de faire de l'histoire avec des étymologies, et surtout des étymologies aussi fragiles !

Ce serait aussi, paraît-il, un indice singulièrement instructif de la suspicion dont était l'objet le prosélyte que, sa vie durant, celui-ci portât le surnom de « prosélyte », et son fils celui de « fils de prosélyte » (Bertholet, p. 341). Il faut vraiment beaucoup de bonne volonté pour découvrir dans ce fait — qui n'était nullement la règle, d'ailleurs — une révélation sur les pensées intimes des Juifs ou des rabbins. En un temps où n'existaient pas encore de noms de familles, il est naturel que toute particularité servît à mieux déterminer l'identité. C'est ainsi qu'au moyen âge, en France les Juifs *baptisés* s'appelaient volontiers *le Convers* [2]. Ce surnom, en outre, était-il imposé aux prosélytes ou adopté par eux librement et même avec une certaine fierté ? Les inscriptions latines, gravées sans aucun doute suivant les instructions des familles des défunts et où le titre de *metuentes* a tout l'air d'une profession de foi, permettent de conclure plutôt pour la seconde hypothèse.

Nous n'en avons pas fini avec les découvertes du même genre faites par M. Bertholet. « On a si peu confiance, dans le prosélyte, dit-il, que la règle rabbinique porte : « Prends garde au prosélyte jusqu'à la dixième génération. » Cette règle a été trouvée par Casaubon (*Adversus Baronium*, p. 27) et reproduite, d'après lui, par Goodwin (*Moses et Aron*, § 7), et c'est sur ces autorités qu'elle est versée aux débats. Le malheur est qu'il n'existe aucune *règle* de ce genre dans le Talmud et que la seule sentence [3] qui puisse avoir prêté à la confusion exprime tout autre chose ; c'est ce proverbe babylonien : « N'humilie pas le païen devant le prosélyte jusqu'à la dixième génération » (*Sanhédrin*, 94 *a*) [4].

1. Je dis *peut-être* parce qu'à mon avis, תגור doit être corrigé, d'après le grec et le Talmud, en תכגר. Cette correction a été adoptée par Smend, Peters et Strack.

2. Imputera-t-on cette dénomination à la méfiance du christianisme à l'égard des prosélytes et à sa répugnance pour les conversions ?

3. En dehors du dire de R. Hiyya, que M. Bertholet reproduit ensuite.

4. Il y aurait encore bien des réserves à faire sur l'interprétation que donne

M. Bertholet introduit par ces mots ce faisceau de témoignages : « Mais à ces passages [favorables aux prosélytes] s'opposent en plus grand nombre ceux qui révèlent la forte méfiance avec laquelle, en général, on paraît cependant avoir toujours considéré le prosélyte » (p. 340). La moisson que nous venons de trier étant assez pauvre, il faut s'attendre maintenant à une cueillette plus maigre encore de textes rabbiniques favorables au prosélytisme et aux prosélytes. On va voir ce qu'il faut penser de cette allégation

Et d'abord, rien de plus instructif que la page de *Sabbat*, 31 *a*, qui met en scène Hillel et Schammaï. Il saute aux yeux que ces historiettes tendent à noircir Schammaï pour en faire un repoussoir à Hillel. Sont-elles conformes à la vérité ? Pas de tous points, assurément : ces faits qui se produisent toujours dans les mêmes circonstances — Schammaï est constamment armé d'un outil d'architecte ou de maçon — ont, pour le moins, été arrangés par la tradition ou le rédacteur. En outre, cette tradition émane sans aucun doute d'un milieu qui cherchait à rehausser le mérite de Hillel. Chose curieuse : de son adversaire on ne rapporte que ce qui peut le déprécier ; à en croire ces récits hostiles, on n'imaginerait pas que Schammaï ait joué le premier rôle de son temps. Aussi, lorsqu'on oppose ses maximes à sa conduite, fait-on preuve de quelque naïveté : ses maximes sont de lui, et sa conduite est celle que lui prête une légende intéressée [1]. Mais si la tradition veut

M. Bertholet de certains textes extraits de la littérature rabbinique. Ainsi, établissant un lien entre le dire de Helbo et la subordination des prosélytes par rapport aux Israélites de naissance — lien qui n'existe aucunement — il ajoute : « Il est inadmissible que le véritable Israélite soit sur la terre, tandis que le prosélyte est au plus haut des cieux ». C'est la traduction du proverbe יצירא בארעא וגירא בשמי שמיא. Or, ce dicton ne se rapporte pas à l'*Israélite*, mais à l'*indigène*, opposé à l'*aubain*. En effet, le mot יצירא n'a que le sens d'indigène. Quand on veut mettre en parallèle le prosélyte et l'Israélite de naissance, on emploie toujours le mot *Israël*.

1. C'est ce dont ne s'avise pas M. Bertholet (p. 320), qui, à la suite de ses prédécesseurs, oppose la conduite de Schammaï à sa maxime : « Accueille tout homme avec bienveillance ». — M. Bertholet, reprenant une note de Joseph Derenbourg (*Palestine*, p. 229, note 2), fait aussi un grief à l'école de Schammaï d'exiger du converti une opération, même quand la circoncision est superflue ; ce serait là une nouvelle preuve des sentiments du maître au sujet du prosélytisme. Ce serait exact si l'école de Schammaï n'exigeait pas la même opération de l'*Israélite né circoncis* ; or, tel est justement le cas : ce qui était obligatoire pour l'Israélite devait naturellement l'être aussi pour le païen demandant à se convertir (*Sabbat*, 135 *a*). Plus tard, un docteur, R. Schimon b. Eleazar, ne voulant pas admettre que l'école de Hillel n'eût pas réclamé cette condition de l'Israélite, imagine que les Hillélites étaient d'accord sur ce point avec les Schammaïtes et que le différend portait seulement sur le cas du prosélyte présentant le même phénomène physiologique (*Tossefta Sabbat*, xv, 9 ; *Yebamot*, 9 *a* ; *Sabbat*, 135 *a*) ; mais c'est là une vue toute théorique. — M. Derenbourg écrit à ce propos (*ibid.*) : « Plus tard, on interpréta cette divergence d'opinions [au sujet du

ainsi le rabaisser en lui attribuant une raideur maladroite, un emportement intempestif et blâmable contre des aspirants-prosélytes aux caprices enfantins, c'est donc qu'on loue l'attitude de Hillel et qu'on blâme celle de Schammaï ; en d'autres termes, qu'on approuve et recommande le prosélytisme, et cela est plus important encore que les traits, même historiques, relatés par ces récits.

Ce n'est pas seulement au commencement du Ier, mais encore au IIe siècle — date vraisemblable de cette baraïta — sinon au commencement du IIIe, que l'esprit des cercles rabbiniques nourrit cette tendresse pour la conversion des païens. Pour le Ier siècle, personne ne le conteste : c'est l'époque où Mathieu, XXIII, 15, reproche aux Pharisiens leur rage de convertisseurs, les voyages qu'ils font pour recruter des âmes au Judaïsme, tandis que pour le siècle suivant, même les savants juifs admettent une réaction décisive qui a fait brûler ce qu'on adorait jusque-là. On voit ce qu'il faut penser de la thèse.

Or, ces traditions favorables à Hillel ne sont pas les seules à nous donner cette impression. Il est un docteur qui est comme l'*alter ego* de Hillel, c'est R. Josué, le contradicteur ordinaire de R. Eliézer. Si ce dernier rabbin admet que les païens n'auront pas part aux récompenses du monde futur, Josué en déclare dignes les païens qui ont respecté les lois de la justice. Dans une circonstance solennelle, il fut d'avis, contrairement à Rabban Gamliel, qu'un prosélyte ammonite, malgré les termes formels de l'Ecriture, pouvait entrer dans la communauté d'Israël, invoquant cette raison, assez fragile, que Sennachérib avait bouleversé les nations et que, par conséquent, il n'y avait plus d'Ammonites authentiques (*Tos-*

prosélyte] de telle façon que, pour la question principale, les Hillélites parurent d'accord avec les Schammaïtes. Mais cela vient de ce qu'on ne pouvait plus supposer une indulgence semblable à l'égard des prosélytes ». Ces mots ne visent pas l'observation de Schimon b. Eléazar, mais la *Masséchet Guérim* (ch. II). — L'opinion des Schammaïtes devrait particulièrement plaire aux théologiens chrétiens, car elle semble découler d'une conception mystique de la circoncision, tenue, non pour une opération chirurgicale destinée à corriger la nature ou à abolir une impureté, mais pour un *sacrement*. Ce qui le ferait supposer, c'est que, d'après un docteur, ce rite avait pour effet de transformer l'homme en une créature nouvelle בריה חדשה (R. Berechia, *Berèschit Rabba*, XXX). Si les Schammaïtes partageaient cette manière de voir, et c'est assez probable, il est naturel qu'ils aient exigé l'effusion du sang, si minime qu'elle fût, comme condition du sacrement. La conversion du proselyte était également considérée comme une nouvelle création (*Yebamot*, 62 *a*). Qui sait si ce n'est pas également pour ce motif qu'on exigeait du prosélyte cette opération ? Si R. Josué a pu soutenir que le baptême tenait lieu de circoncision, c'est sans aucun doute parce que, à ses yeux, le baptême avait la même vertu sacramentelle. Seulement ce sacrement avait le tort d'être nouveau et d'exécution trop facile, de contredire des textes formels du Pentateuque et de ne pas paraître assez mystérieux.

sefta Yadayim, II, 17, p. 683 de l'éd. Zuckermandel). C'est encore lui qui voulait que le baptême suffît pour l'entrée du païen dans la communion juive (*Yebamot*, 46 *a*). N'est-il pas digne de remarque que ce soit justement ce docteur qui ait les bonnes grâces de la tradition, laquelle lui fait jouer le même rôle qu'à Hillel [1]? Le contraste de sa conduite avec celle de R. Eliézer est présenté sous les mêmes teintes que celle de Hillel avec l'attitude de Schammaï. Akylas, qu'Eliézer a rabroué si rudement, va chez Josué, qui le reçoit avec bienveillance. Il commence par lui donner une interprétation allégorique des mots *nourriture* et *vêtement*, qui l'avaient choqué : la nourriture dont il est question en ce verset, dit-il, c'est la Tora, et le vêtement, le Talit. Puis, il ajoute : tes filles épouseront des prêtres, et tes petits-enfants offriront des sacrifices sur l'autel (*Berèschit Rabba*, LXX). Ce qui met bien en lumière le parallélisme des deux traditions, c'est qu'Akylas s'écrie, comme les prosélytes du temps d'Hillel : « La dureté d'Eliézer m'éloignait de la Schechina, la bonté de Josué m'en a rapproché. »

Ici encore, ce n'est pas seulement l'exemple de Josué, mais la manière dont est rapportée sa conduite qui doit entrer en ligne de compte : elle nous atteste mieux encore que les traditions relatives à Hillel l'existence encore au IIe siècle — Josué appartient au commencement de ce siècle — d'un courant très fort en faveur du prosélytisme.

C'est ce courant que suit aussi Juda b. Ilaï, docteur palestinien du milieu du IIe siècle. D'après lui, le prosélyte, en apportant au temple ses prémices, avait le droit de réciter la formule de Deutér., XXVI, 5-10, et de se dire « descendant d'Israël », parce que Dieu avait tenu à Abraham ce langage : « Jusqu'ici tu étais le père d'Aram, désormais tu seras le père de tous les peuples (j. *Bikkourim*, 64 *a*) [2]. » A son avis, donc, le prosélyte devenait tout à fait l'égal des Israélites de naissance, il était vraiment le fils d'Abraham. C'est parce qu'il était animé de ce sentiment que Juda trouvait des moyens de tourner la loi afin d'admettre les païens dans le sein du

1. L'attitude des deux docteurs était devenue à ce point classique que par la suite on a grossi indûment le nombre des scènes où il aurait joué un rôle analogue. D'après *Kohélet Rabba*, sur I, 8, une femme s'étant présentée devant Eliézer pour se convertir, en disant : « Maître, rapproche-moi », celui-ci lui demanda d'abord de confesser ses fautes en détail. La femme répondit : Mon plus jeune fils est né de mon fils aîné. Sur ces mots, Eliézer la repoussa avec indignation, tandis que Josué l'accueillit, malgré cet aveu. Or, ce récit, comme le montre surabondamment la suite, est l'adaptation d'une histoire dont Rab Hisda fut le héros deux siècles après ces deux Tannaïtes (*Aboda Zara*, 17 *a*).

2. La *Tossefta* (*Bikkourim*, I 2) attribue, à tort, l'opinion contraire à ce rabbin.

Judaïsme. Bien qu'à ses yeux, les conversions, pour être valables, dussent se faire devant le tribunal, quelqu'un s'étant converti sans la présence d'aucun témoin, il accepta sa conversion, sous prétexte qu'il avait des enfants (baraïta, *Yebamot*, 47 *a*).

Aussi ne faut-il pas s'étonner de l'entendre dire, à propos des formalités exigées du prosélyte, la circoncision et le baptême, qu'une seule suffit (*Yebamot*, 46 *b*) [1].

Son adversaire ordinaire, Nehémia, partage son sentiment touchant le prosélytisme. Pour lui, ces paroles de l'Écriture : « J'étais avec toi le jour de ton armée » se rapportent à Abraham. Dieu lui dit : « J'étais avec toi lorsque tu me ralliais tant d'armées et de légions » (*Berèschit Rabba*, XXXIX).

La conduite du patriarche convertissant les païens, d'après une interprétation tendancieuse et par cela même d'autant plus intéressante, va devenir le sujet d'homélies nombreuses : toujours on le louera de son initiative ; bien mieux, on attribuera le même mérite à sa femme et à ses descendants, Isaac et Jacob, encore que le texte de l'Écriture prête peu à de pareilles fictions, et si on le blâme, ce ne sera pas d'avoir conçu un tel dessein, dangereux pour la conservation de sa foi, mais, au contraire, de n'avoir pas opéré toutes les conversions qui s'offraient à lui.

Abandonnant pour un instant l'ordre chronologique que nous suivons, nous allons réunir les textes qui, à notre connaissance, justifient notre assertion. Pour les Agadistes, le verset : « Et les êtres qu'ils avaient faits à Haran » ne comporte qu'un sens : « Et les êtres qu'Abraham et Sara avaient convertis ». Ainsi s'exprime le *Sifrè*, II, 32 (p. 73 *a* de l'édit. Friedmann) : « Les paroles de l'Écriture : « Tu aimeras l'Éternel, ton Dieu, » signifient : fais-le aimer de toutes les créatures à la manière d'Abraham, ton ancêtre, ainsi qu'il est dit : « Et les êtres qu'ils avaient faits à Haran. » Faire des êtres, comment est-ce possible? Même si tous les humains se réunissaient pour créer une mouche et faire pénétrer en elle le souffle, ils n'y arriveraient pas ! Ces paroles nous enseignent donc qu'Abraham les convertissait et les introduisait sous les ailes de la Schechina. » Le Targoum Onkelos adopte la même explication. R. Eléazar b. Zimra reprend cette interprétation et en tire cette conclusion : « Donc celui qui rapproche le païen et le convertit fait autant que s'il le créait (*Berèschit Rabba*, XXXIX, LXXXIV ; *Cantiq. Rabba*, sur I, 3), ou d'après une variante (*Cant. R., ib.*), « celui qui introduit

1. Il n'est pas absolument sûr, quoi qu'en pense Schorr, que les mots בחד סגי se rapportent même au baptême sans circoncision.

une créature sous les ailes de la Schechina a le même mérite que s'il l'avait mise au monde ». R. Yohanan prend également à son compte ce commentaire de la Genèse (*Cant. Rabba,* sur I, 3).

Toute l'histoire d'Abraham semble, pour les Agadistes, l'illustration de la conduite à tenir envers les prosélytes. L'Écriture place le patriarche à la porte de sa tente. Dieu lui dit, d'après *Berèschit Rabba*, XLVIII : « Tu as ouvert une bonne porte aux passants, tu as ouvert une bonne porte aux prosélytes, car, sans toi, je n'aurais créé ni les cieux, ni la terre, ni le soleil, ni la lune. » Dieu lui dit encore : « Sois une bénédiction. » On peut lire, au lieu de *berakha* « bénédiction », *berèkha* « citerne » : « de même que la citerne purifie ceux qui sont impurs, de même, toi, rapproche ceux qui sont éloignés et purifie-les pour leur père qui est aux cieux » (*Berèschit Rabba,* XXXIX).

« Les mots de l'Écriture : « Il proclama le nom de l'Éternel » signifient qu'Abraham faisait proclamer le nom de l'Éternel par la bouche de toutes les créatures ou qu'il convertissait les païens et les faisait entrer sous les ailes de la Schechina » (*Berèschit Rabba, ib.*).

Rabba, rabbin babylonien du IVe siècle, disait dans une homélie : « Dieu est appelé le Dieu d'Abraham, et non le Dieu d'Isaac ou de Jacob, parce qu'Abraham a été le premier des prosélytes » (*Soucca,* 49 *b*).

Le trait le plus caractéristique est le reproche qui est fait au patriarche de n'avoir pas converti tous ceux qu'il aurait pu. A cette question : « Pourquoi Abraham a-t-il été puni par l'esclavage de ses descendants en Égypte ? » R. Yohanan répond : « C'est qu'il avait écarté des hommes qui seraient entrés sous les ailes de la Schechina. Il a, en effet, obéi à la prière du roi de Sodome : « Laisse-moi les âmes » (*Nedarim,* 32 *a*). On dit encore que Timna, qui était princesse, voulait se convertir, mais ni Abraham, ni Isaac, ni Jacob ne consentirent à en faire une prosélyte. En désespoir de cause, elle devint la concubine d'Eliphaz. C'est ainsi qu'elle devint la mère d'Amalec, qui devait persécuter Israël. Juste punition d'un refus blâmable (*Sanhédrin,* 99 *b*.)

Mais ce n'est pas seulement Abraham qui est loué pour avoir fait des prosélytes, ce sont encore les plus illustres de ses descendants. Nous avons déjà parlé d'Isaac et de Jacob et des reproches qu'ils encourent pour n'avoir pas même assez fait dans cette direction. De Moïse, Juda b. Simon, homéliste palestinien du IVe siècle, dit : « A lui se rapportent ces mots « Béni as-tu été à ton arrivée », parce que, dès son arrivée au monde, il rapprocha ceux qui étaient

éloignés, Bitia, fille de Pharaon, s'étant alors convertie » (*Deutér. Rabba*, VII ; *Pesikta*, p. 197). Il est vrai qu'ici Moïse est un convertisseur sans le savoir ; dans le texte de la Mechilta cité plus haut, il l'est pour obéir à l'ordre formel de Dieu : « Dieu lui dit : C'est moi qui ai créé le monde par ma parole, c'est moi qui rapproche et qui éloigne ; c'est moi qui ai rapproché Jethro au lieu de l'éloigner ; cet homme ne vient qu'en vue du ciel, avec l'intention de se convertir. Pareillement toi, rapproche-le et ne l'éloigne pas. »

Salomon fut aussi un convertisseur. S'il épousa des femmes étrangères, c'était, non pour obéir à sa passion, mais « pour leur faire aimer Dieu, les convertir et les faire entrer sous les ailes de la Schechina (*Cant. Rabba*, sur I, 1) ». C'est de cette façon que R. Yosè b. Halafta, Tanna du IIe siècle, voulait convertir en éloge le blâme que l'Écriture adresse au roi d'Israël. R. Joseph, rabbin babylonien, répétera ces paroles, ce qui provoquera l'objection : « N'a-t-il pas été enseigné qu'au temps de Salomon, les conversions n'étaient pas acceptées ? » A quoi on répondra : « Les conversions dont il est question dans ce passage sont des conversions intéressées, celles de gens voulant jouir des faveurs du roi, ce qui n'était pas le cas pour des princesses (*Yebamot*, 76 *a*).

Ezéchias n'est pas le héros de conversions célèbres, mais il invoque, pour être sauvé, le mérite de ses ancêtres, qui ont rapproché de Dieu tant de prosélytes. S'il est écrit qu'il se tourna vers le mur (II Rois, XX, 2), cela signifie, d'après R. Josué b. Lévi, vers le mur de Rachab : il s'appuya sur ce qui avait été fait à celle-ci (qui avait été convertie [1]) ; mes ancêtres, dit-il, qui ont rapproché de toi tant de prosélytes [2] ont bien mérité que tu me sauves ». (j. *Sanhédrin*, 28 *c*).

L'exemple de Rachab est cité avec complaisance par les Agadistes, et cette complaisance est, elle aussi, instructive. Que dans leur naïveté, les homélistes aient été fiers de la conversion — supposée — d'un Jethro, prêtre de Madian, c'est naturel ; c'était un titre de gloire pour Israël ; que les plus grands ennemis du peuple juif aient fini par embrasser sa foi, c'était une revanche facile ; qu'enfin, les descendants de ces conquérants, fléaux d'Israël, fussent devenus les rabbins les plus célèbres, c'était un triomphe pour les docteurs, et l'on s'explique sans peine qu'on ait forgé ces fictions avec amour ; mais pour Rachab, cette femme de mauvaise vie, ces considérations sont sans valeur, et si c'est justement la

1. *Meguilla*, 14 *b* ; *Cant. R.*, sur I, 2.

2. Dans les textes parallèles, on ajoute même : « Mes ancêtres qui t'ont fait tout cet honneur » אבותי שעשו לך כל השבח הזה.

bassesse de la condition qu'on invoque (*Zebahim*, 116 *a-b*), n'est-ce pas pour relever d'autant le mérite de sa conversion et la grandeur du prosélytisme ? Il s'est produit pour elle le même phénomène que pour Ruth. C'est l'origine étrangère et la conversion de Ruth qui sont vantées dans le livre qui porte son nom : son mérite lui a valu de compter parmi ses descendants le plus illustre roi d'Israël, David. Pareillement, Rachab, non seulement devint l'épouse de Josué, mais eut la gloire d'être l'aïeule de huit prophètes-pontifes (*Meguilla*, 14 *b*).

Jethro et Rachab symbolisaient l'action exercée par le Judaïsme dans les temps de prospérité. Aussi R. Beréchia, agadiste fécond du IVe siècle, faisait-il dire à Israël : « Maître de l'univers, lorsque tu nous gratifies de lumière, ton nom n'en devient que plus grand dans le monde, beaucoup de prosélytes viennent se joindre à nous, comme Jethro et Rachab : ceux-ci ne sont venus que pour avoir entendu (les miracles faits en faveur d'Israël). » R. Hanina dit, de son côté, que pareillement, lorsque Dieu sauva les trois compagnons de Daniel, beaucoup de païens embrassèrent la communion juive (*Cant. Rabba*, sur I, 2). Dans le même Midrasch, ces paroles accompagnent un enseignement analogue de Rabbi : « Il y a telle colombe, dit-il, qu'on nourrit parce que les autres, sentant la nourriture qui lui est donnée, accourent près d'elle dans son colombier. Ainsi lorsqu'un ancien prêche, beaucoup de païens viennent se convertir » (*ib.*, sur I, 16).

Voilà déjà une collection de témoignages attestant la prédilection qu'on avait conservée, malgré les déceptions, pour le prosélytisme. Mais nous sommes encore loin de compte, et si nous reprenons maintenant l'ordre chronologique, nous allons entendre du IIe au IVe siècle la même note. Nous ne citerons pas tous les exemples de conversions mentionnés au hasard dans le Talmud [1], ni tous les docteurs qui sont dits fils de prosélytes, ni même ce fait que R. Akiba, le protagoniste de la réaction contre les idées universalistes du siècle précédent, comptait parmi ses disciples un prosélyte égyptien (*Sifrè*, p. 120 *b* ; *Tossefta Kiddouschin*, V, 4) : des arbres ne font pas une forêt. Nous enregistrerons seulement les opinions des docteurs attestant la persistance de l'ancien idéal d'Israël.

Yosè b. Halafta, le célèbre Tanna du IIe siècle, espère pour l'avenir la conversion de toute l'humanité au Judaïsme (*Aboda Zara*, 3 *b*) ; il admettait que la fille d'un père et d'une mère prosé-

1. Voir, par exemple, j. *Sabbat*, 8 *d* ; j. *Kiddouschin*, 64 *c*, 66 *a-b* ; j. *Yebamot*, 8 *d* ; *Yebamot*, 46 *a*, 102 *a* ; *Kidd.*, 76 *b*.

lytes pouvait devenir la femme d'un prêtre (*Mischna Kiddouschin*, IV, 7); on a déjà vu plus haut que ce docteur loue Salomon d'avoir épousé des femmes étrangères pour les rallier au culte d'Israël. R. Schimon b. Eléazar, rabbin du même siècle, nourrit le même espoir, car, dit-il (*Berachot*, 57 *b*), il est écrit : « Alors je changerai les lèvres des peuples en lèvres pures, afin qu'ils invoquent tous le nom de l'Éternel et le servent d'un commun accord (Sophonie, III, 9) ».

Faut-il rappeler que le *Schemoné Esrè* de Rosch Haschana et de Kippour, qui existait déjà à cette époque, demande que toutes les créatures de Dieu, animées de la même crainte, forment un faisceau pour accomplir la volonté de Dieu avec sincérité [1] ; que le *Moussaf* de Rosch Haschana, dans un morceau qui est devenu par la suite la prière finale de tous les offices, proclame l'espérance d'Israël en la disparition de l'idolatrie, en la restauration du monde sous l'autorité de Dieu, en l'accord de tous les êtres humains dans l'invocation de son nom, en la reconnaissance universelle de la souveraineté de l'Éternel, en la soumission de tous à sa royauté, de façon que Dieu règne également sur le monde entier [2].

Par moments les docteurs de ce temps laissent échapper des paroles qui, prises à la lettre, indiqueraient même une largeur de vues plus grande encore. Ainsi s'exprime le *Sifra* (*Aharè Mot*, ch. XIII) : « L'Écriture dit : « Ouvrez les portes afin qu'entre... ». Est-il écrit : les prêtres, les Lévites et les Israélites ? Non, mais : « Le *goï* juste qui pratique la loyauté. » Puis : « Voici la porte de l'Éternel ? » Ajoute-t-on : « Qu'y pénètrent les prêtres, les Lévites et les Israélites ? » Non, mais : « Que les justes y pénètrent. » Pareillement est-il dit : « Réjouissez-vous en l'Éternel, vous prêtres, Lévites et Israélites ? » Non, mais : « Réjouissez-vous en l'Éternel, vous justes. » De même il est écrit, non : « Éternel, fais du bien aux prêtres, aux Lévites et aux Israélites », mais : « Fais du bien, Éternel, aux gens de bien. » Tout cela montre qu'un païen qui accomplit la Loi est l'égal du grand-prêtre. » Cette pensée est exprimée par R. Méir, rabbin du IIe siècle, et citée par trois fois dans le Talmud : « Même le païen qui accomplit la Loi est l'égal du grand-prêtre [3]. » (*Aboda Zara*, 3 *a* ; *Baba Kamma*, 38 *a* ; *Sanhédrin*,

1. Ce morceau est d'autant plus intéressant qu'il appartient à un paragraphe relatif à l'époque messianique et qu'il est calqué sur le *Schemoné Esrè* ordinaire. Cela répond à l'étonnement que manifeste M. Bertholet de ne pas voir dans le Schemoné Esrè l'espérance en la participation de toute l'humanité à l'ère messianique.

2. Cette prière figurait déjà dans le Rituel de Rab au IIIe siècle (j. *Rosch Haschana*, 57 *a* et passages parallèles).

3. *Bemidbar Rabba*, VIII, commente le mot « païen » en ajoutant : « Qui s'est converti ». Cf. *Psaumes Rabba*, éd. Buber, p. 18.

59 *a*). R. Méir déduit cet enseignement d'un verset par un même procédé : « Il n'est pas dit dans Lévitique, XVIII, 5 : vous observerez mes statuts et mes commandements parce que les prêtres, les Lévites et les Israélites qui les pratiquent obtiennent par eux la vie », mais « parce que l'*homme* qui les pratique... ». Ainsi encore le *Sifrè*, Deutér., 54 (voir encore *Sifrè*, Nombr., 111 et *Houllin*, 5 *a*) cite le vieil aphorisme que renoncer à l'idolatrie, c'est reconnaître toute la loi [1]. R. Yohanan dira, de même : « Celui qui renonce à l'idolatrie est appelé juif par l'Écriture » (*Meguilla*, 13 *a*) [2]. Mais il ne faudrait pas trop presser ces termes ; il est évident, que dans la pratique, un païen n'aurait pas été admis dans la communauté d'Israël sur la simple déclaration qu'il renonçait à l'idolatrie. Ce sont là des hyperboles indiquant seulement la conception qu'on se faisait des principes essentiels du Judaïsme. Cependant, même dans la pratique, la loi ne manquait pas à sa manière de favoriser le prosélytisme. Ainsi, une mischna (*Yebamot*, II, 8) porte que celui qui est soupçonné d'avoir entretenu des relations coupables avec une païenne, s'il l'a épousée après sa conversion, n'est pas obligé de la répudier. Nous voilà loin du temps d'Ezra et de Néhémie. Cette disposition légale est contraire, il est vrai, au principe que toute conversion non désintéressée n'est pas valable, en particulier celle qui est due seulement à la passion ; mais ce principe lui-même, dit le Talmud (*Yebamot*, 24 *b*), a été aboli : la *règle* est que toute conversion, quel qu'en soit le mobile, est valable aux yeux de la loi [3]. Cette règle, d'après le Talmud de Jérusalem (*Kiddouschin*, 65 *b*) fut édictée par Rab [4]. Celui-ci admet même que ceux qui veulent se convertir pour des raisons d'amour ou tout autre motif, on ne doit pas d'abord essayer de les faire renoncer à leur dessein, mais, au contraire, il faut les accueillir avec bienveillance, en pensant qu'ils ont peut-être des intentions désintéressées [5].

Ce sont également des textes législatifs qui défendent d'affliger

1. מכאן אמרו כל המודה בעז׳ ככופר בכל התורה כולה וכל הכופר בעז׳ כמודה בכל התורה כולה. — R. Méir, dont il vient d'être parle, est d'avis que le *guer toschab* est celui qui a accepte, par devant trois *haber*, de ne plus s'adonner a l'idolatrie (*Aboda Zara*, 64 *b*).

2. R. Schimon b. Pazi dit également que la fille du Pharaon est appelee dans les Chroniques *la Juive*, parce qu'elle avait renié l'idolatrie (*Meguilla*, 13 *a*).

3. הלכה כדברי האומר כולם גרים.

4. המתגייר לשם אהבה וכן איש מפני אשה וכן אשה מפני איש, וכן גירי שולחן מלכים וכן גירי אריות וכן גירי מרדכי ואסתר אין מקבלין אותן רב אמר הלכה גרים הן.

5. ואין דוחין אותן כדרך שדוחין את הגירים תחילה אבל מקבלין אותן וצריכין קירוב פנים שמא גיירו לשם.

le prosélyte en lui rappelant son état antérieur. On ne doit pas lui dire : « Hier tu pratiquais l'idolatrie, et aujourd'hui tu es entré sous les ailes de la Schechina » (*Sifra*, *Kedoschim*, VIII, 2), ou encore, si l'on est en contestation avec lui : « Hier tu adorais Corès et Nebo, tu as encore du porc dans les dents, et tu discutes avec moi ! » (*Mechilta*, p. 95 de l'éd. Friedmann). On ne doit pas non plus tenir un pareil langage au prosélyte qui veut étudier la Loi (*Tossefta Baba Mecia*, III, 25 ; *Baba Mecia*, 58 *b*), ni dire au fils de prosélyte : « Souviens-toi de la conduite de tes ancêtres » (*Mischna Baba Mecia*, IV, 10). « Quand Dieu dit dans le désert : Ce n'est pas seulement avec vous que je contracte une alliance, mais encore avec ceux qui ne sont pas ici aujourd'hui (Deutér., XXIX, 14), il parlait des générations à venir et des prosélytes » (baraïta, *Schebouot*, 39 *a* ; *Sabbat*, 146 *a*). Cette exégèse fut invoquée par la suite pour résoudre un curieux problème de théologie. C'était une vieille croyance qu'à la suite du péché d'Ève, sa postérité avait été infestée du venin du serpent, mais que les Israélites, en recevant la Loi au Sinaï, avaient été lavés de cette souillure originelle Au Ve siècle, un rabbin babylonien, Rab Aha, fils de Rabba, discutant cette opinion, objectait : « Et alors quel est le cas du prosélyte » puisque ses ancêtres n'ont pas accepté alors la loi divine? Rab Aschi résout la difficulté en citant la baraïta en question (*Sabbat*, 146 *a*). Ceux qui l'avaient conçue comme ceux qui l'invoquaient ne devaient pas se faire illusion sur la valeur de cette interprétation, tant soit peu mystique ; aussi ce tour de force exégétique n'en est-il que plus significatif.

C'est ici le lieu de rappeler le long passage de la *Mechilta* que nous avons reproduit (*Revue*, t. L, p. 5) et que nous tenons pour un fragment de discours des missionnaires juifs. Les prosélytes sont chers à Dieu pour diverses raisons ; ils sont appelés des mêmes noms que les Israélites ; comme eux, ils sont les serviteurs et les amis de Dieu, etc. Ce texte, comme nous l'avons dit, appartient à la période des Tannaïm.

Il semblerait, d'après ce qu'on admet d'ordinaire, que maintenant que les derniers Tannaïm ne sont plus, la réaction provoquée par les catastrophes de 70 et de 135 s'exercera sans contradiction, sans retour des anciennes aspirations. Or c'est justement à ce moment que s'expriment avec le plus de netteté les conceptions favorables au prosélytisme. R. Eléazar (IIIe siècle) voit dans la dispersion des Juifs parmi les nations un dessein providentiel pour la conversion du monde : « Dieu n'a exilé Israël au milieu des nations que pour que se rallient à lui les prosélytes. » Cette pensée, R. Eléazar l'ap-

puie sur ces mots de Hosée, II, 25 : « Je le sèmerai pour moi dans la terre. » Quand on sème, c'est pour récolter au centuple. Ainsi, je sèmerai pour moi Israël, pour récolter au centuple des prosélytes[1]. » R. Yohanan, que nous avons rencontré déjà maintes fois dans cette étude, fait découler la même idée d'un autre verset : « Je dirai à celui qui n'est pas mon peuple, tu es mon peuple », c'est-à-dire aux non-juifs : vous deviendrez mon peuple, par votre conversion (*Pesahim*, 87 *b*[2]). Aussi ne doit-on pas s'étonner que, s'emparant d'une expression consacrée, ce rabbin dise que, s'il faut écarter d'abord l'aspirant-prosélyte de la main gauche, il faut ensuite le rapprocher de la main droite[3] (j. *Sanhédrin*, 29 *b*)

A la même époque R. Schimon b. Lakisch dit même que le prosélyte est plus cher à Dieu que les Israélites qui assistèrent à la scène du Sinaï. Ceux-ci ont eu besoin pour accepter la loi de Dieu du miracle dont ils furent témoins : tonnerre, éclairs, tremblement de la montagne, bruit du Schofar; tandis que le prosélyte, sans un pareil spectacle, vient se vouer à Dieu et accepte le joug du règne céleste. En est-il qui soit plus méritant? (*Tanhouma*, éd. Buber, I, p. 63). Aussi le même rabbin disait-il que, faire fléchir le droit du prosélyte, c'est faire fléchir le droit de Dieu (*Haguiga*, 5 *a*[4]).

C'est une pensée analogue qu'exprime Abahou, le célèbre controversiste palestinien du IVe siècle, en commentant Hosée, XIV, 7 : « Les prosélytes deviennent les égaux d'Israël ; leurs noms, dit le Saint, béni soit-il, me sont aussi chers que les libations qui me sont faites sur l'autel » (*Vayikra Rabba*, I; *Bemidbar Rabba*, VIII). Juda b. Simon disait, de son côté, dans le même siècle : « Vois combien les prosélytes sont chers aux yeux de Dieu : dès que Ruth eut l'intention de se convertir, l'Écriture l'assimila à Noémi (*Ruth Rabba*, sur I, 18)[5]. Un de ses contemporains remarquait que le Pentateuque n'a pas recommandé le prosélyte moins de quarante-huit fois, et que parallèlement il met quarante-huit fois en garde contre l'idolatrie : « Dieu dit à Israël : il suffit qu'il renonce à son culte et vienne à toi, pour que je te le recommande, car je l'aime » (*Tanhouma*, éd. Buber, III, p. 3-4). Abba b. Zemina, écho de R. Hoschia,

1. Peut-être aussi Eléazar joue-t-il sur וזרתיה = וזריתיה « je les disperserai ».

2. Remarquez ici encore que, pour trouver cette idée dans le texte, il faut la détourner de son sens incontestable, car « celui qui n'est pas mon peuple » y désigne Israël.

3. Dans *Ruth Rabba*, I, 17, ces paroles sont attribuées à R. Isaac, à tort probablement (on aura mal résolu l'abréviation ר"ר).

4. כל המטה דינו של גר כמטה דינו של מעלה ש"ל ומטי גר ומטי כתיב

5. Ces textes montrent que l'ancien enseignement conservé dans la Mechilta était encore exploité.

remarquait qu'en faveur de prosélytes même contraints, les Gabaonites qui avaient trompé la bonne foi de Josué, on viola une loi du Pentateuque, en laissant pendus pendant plusieurs mois les cadavres des descendants de Saül, lequel les avait persécutés. « Les passants disaient : Quelle faute ont donc commise ces gens, que la loi ait été modifiée ? — C'est d'avoir porté la main sur des prosélytes forcés. — Si Dieu prend ainsi la cause de ces prosélytes, qu'est-ce pour les prosélytes sincères ? il n'y a pas de Dieu comme le vôtre, ni de nation comme la vôtre ; notre devoir est de nous attacher à vous. » Beaucoup effectivement se convertirent alors. Telle fut l'origine de la conversion des cent cinquante mille prosélytes que recensa Salomon (j. *Kiddouschin*, 65 c, *Bemidbar Rabba*, VIII). La même histoire est invoquée dans *Schemot Rabba*, XIX, pour commenter le verset d'Isaïe, LVI, 3 : « Que le fils de l'étranger qui s'attache à l'Éternel ne dise pas : l'Éternel me sépare de son peuple. » Dieu dit aux prosélytes : « Vous avez peur, parce que j'ai dit que le fils de l'étranger ne mangera pas de l'agneau pascal. Eh bien, consultez les Gabaonites, qui ont agi avec ruse et ne se sont convertis que par crainte, et voyez les faveurs que je leur ai accordées. Si cependant je les ai traités avec tant de bienveillance, que sera-ce pour vous qui vous convertissez par amour » !

Abouin, rabbin du IVe siècle également, commentant les mots : « Les justes sont allés là », y voit cette pensée : « Les hommes pieux sont allés là où ils pouvaient faire des prosélytes, et ont réussi dans leur entreprise ; ainsi Joseph s'est lié à Asnat, Josué à Rachab, Booz à Ruth et Moïse à Jethro » (*Kohélet Rabba*, sur VIII, 10.)

Un texte anonyme qui s'est conservé dans la *Pesikta Rabbati*, XXXV (p. 160 *a*) mérite d'être rapporté, pour clore cette liste : « Lorsque les Israélites furent exilés de leur pays, les anges dirent à Dieu : « Dans leur propre terre, ils s'attachaient aux idoles ; maintenant qu'ils vont être mêlés aux païens, ce sera pis. J'ai confiance en mes enfants, répondit Dieu, et j'ai l'assurance qu'ils ne m'abandonneront pas pour s'attacher aux idoles, mais qu'au contraire, ils se sacrifieront pour moi et que, non contents de se dévouer à moi, ils en rapprocheront d'autres sous mes ailes. » L'antique idéal s'était si peu effacé qu'on continuait à assigner au Messie pour mission de ramener à Dieu par la pénitence tous les habitants de la terre [1].

La tendance que nous avons constatée dans tous ces dires se manifeste avec éclat dans un chapitre du Midrasch sur les Nombres

1. Passage anonyme de *Cant. Rabba*, sur VII, 5.

(ch. VIII). Il n'y a là pas moins d'une dizaine de pages consacrées aux prosélytes et respirant le même esprit. Seulement il est bon de prévenir que ce chapitre, de même que les précédents, n'appartient pas au corps de l'ouvrage; ce sont des additions faites on ne sait quand. Il n'y aurait pas lieu d'en faire état si l'analyse des morceaux composant ce chapitre ne montrait que l'auteur s'est borné à une simple compilation faite avec assez de soin. Voici ce qu'on lit dans ce chapitre.

Tout d'abord est reproduite l'opinion de R. Abahou qu'on connaît déjà. Cette citation se termine par ces mots :

Pareillement, de même qu'il y a dans le Pentateuque un paragraphe relatif aux rapports de l'Israélite avec l'Israélite : Si un Israélite en trompe un autre, il doit apporter un sacrifice[1] (Lévit., v, 20 et suiv.), ainsi Dieu a écrit un paragraphe touchant les rapports de l'Israélite avec les prosélytes : Si un Israélite vole un prosélyte, le cas est le même que s'il avait volé un Israélite. Pour celui qui a volé un Israélite, le délit est appelé « péché » ; pour celui qui a volé un prosélyte, péché aussi ; le premier a commis une faute envers Dieu, le dernier aussi[2], etc. Tout cela enseigne que le prosélyte est assimilé complètement à l'Israélite.

Reprenant le verset de Nombres, v, 6, qu'il s'agit d'interpréter, l'auteur continue :

C'est en d'autres termes ce que dit le Ps., CXLVI, 8-9 : « Dieu aime les justes, il garde les prosélytes... » Ainsi, dit le Saint, béni soit-il, j'aime ceux qui m'aiment (suivant les termes de I Sam., II, 30). Les justes m'aiment ; moi aussi je les aime. Et pourquoi Dieu aime-t-il les justes ? Parce que leur justice n'est pas un héritage, et qu'ils ne sont pas une caste. Les prêtres et les lévites forment des castes ; si quelqu'un veut devenir prêtre ou lévite, il ne le peut pas, son père ne l'ayant pas été lui-même. Mais, si l'on veut devenir juste, fût-on païen, on en a la faculté, car ce n'est pas affaire d'hérédité. C'est pourquoi il est écrit [après les mots : famille d'Aron, louez Dieu, famille de Lévi, louez Dieu] : « Bénissez Dieu, vous qui révérez l'Eternel ». Ici il n'est pas dit : « Famille de ceux qui révèrent l'Eternel », parce que c'est d'eux-mêmes qu'ils ont pris de généreuses résolutions et aimé le Saint, béni soit-il. C'est pourquoi Dieu les aime, ainsi qu'il est écrit : « L'Eternel aime les justes. » Il aime beaucoup aussi les prosélytes. La chose ressemble à ceci. Un roi avait un troupeau qui allait chaque jour dans la campagne et revenait le soir. Une fois un cerf se glissa parmi le troupeau, au milieu des boues. Il paissait avec eux ; quand le troupeau rentrait au bercail, il rentrait aussi ; quand il

1. Après avoir réparé le dommage (vers. 23).

2. Voir *Sifrè*, Nombres, sur v, 6 (p. 1-2, Friedmann) et *Mischna Baba Kamma*, IX, 11.

en sortait pour paître, il en faisait autant. On raconta au roi qu'un cerf s'était attaché au troupeau, que, chaque jour, il sortait, paissait et rentrait avec les autres bêtes. Le roi le prit en affection et lui donna un bon berger, avec ordre que personne ne le frappât. Quand le cerf revenait, il commandait lui-même qu'on lui donnât à boire. Il l'aimait ainsi extrêmement. Les gens lui dirent : Seigneur, combien d'agneaux, de chevreaux tu possèdes, et tu ne nous fais aucune recommandation pour eux, tandis que pour ce cerf, tu nous en fais chaque jour ! Le roi répondit : Le troupeau, qu'il le veuille ou non, a l'habitude d'aller tous les jours aux champs et de revenir le soir dormir dans la bergerie. Les cerfs, eux, gîtent dans les déserts et ne recherchent pas d'ordinaire les lieux d'habitation. Comment ne pas être reconnaissant à celui-ci, qui a abandonné le grand et vaste désert pour venir dans une cour ? Ainsi, ne devons-nous pas de la gratitude au prosélyte, qui a abandonné sa famille, la maison paternelle, son peuple et toutes les nations de la terre pour venir près de nous ? C'est pourquoi aussi Dieu a prodigué les soins pour lui et a enjoint aux Israélites de bien prendre garde de les léser. C'est ainsi qu'il est dit : « Vous aimerez le *guer*, vous ne molesterez pas le *guer*, etc. », et de même que le Pentateuque condamne celui qui vole son prochain à la restitution et à un sacrifice, ainsi il condamne celui qui vole un *guer* à la restitution et à un sacrifice, comme on le voit par Nombres, v, 6 et suiv., paragraphe visant le vol envers le *guer*. C'est pour cela qu'il est écrit dans les Psaumes, CXLVI : L'Eternel est le gardien du *guer* : il a multiplié les lois qui doivent le protéger, afin qu'il ne retourne pas à son ancien état.

Après ce paragraphe qui a un accent d'antiquité et qui n'est probablement pas de l'invention du compilateur, celui-ci rapporte le morceau de la *Mechilta* que nous avons transcrit à propos des demi-prosélytes (*Revue*, t. L, p. 4).

Ce texte, ajoute-t-il, enseigne que les prosélytes sont égaux aux Israélites. Voilà pourquoi il est dit : « L'homme ou la femme... » et c'est là ce qui est écrit en Samuel : « Ceux qui m'honorent, je les honore »[1]... Autre explication de ce verset : il parle des prosélytes. Ceux-ci honorent Dieu en abandonnant leurs mauvaises actions pour venir se réfugier sous les ailes de la Schechina. Aussi Dieu les honore-t-il, car quiconque améliore ses voies honore le Saint, béni soit-il, comme le montrent Ps., L, 23, et Jérémie, XIII, 16. La fin du verset de Samuel : « et ceux qui me méprisent seront humiliés » vise les méchants qui s'éloignent de Dieu ; aussi Dieu les méprise-t-il. Quels sont ceux qui méprisèrent Dieu ? Ce furent ceux qui adorèrent le veau d'or. Ils furent humiliés par la lèpre et les écoulements qui les firent renvoyer du camp (d'après *Cant. r.*, sur IV, 7). Quel honneur Dieu accorda-t-il aux prosélytes ? Après le chapitre relatif au renvoi des impurs hors du camp vient le paragraphe qui

1. Ici viennent quelques lignes sur ce verset, qui forment une parenthèse.

fixe les devoirs envers les prosélytes. Ainsi, les Israélites pécheurs, Dieu les éloigna, et les prosélytes qui étaient venus pour son nom, il les rapprocha. Il rendit les délits commis envers eux aussi sévères que les délits envers les Israélites, car celui qui vole un prosélyte est passible de la même peine que celui qui vole un Israélite.

Autre interprétation du verset des Nombres : « Il est écrit : Tous les rois de la terre te louent en entendant les paroles de ta bouche (Ps., cxxxviii, 4). R. Pinhas dit : Il y a deux choses que les rois, après les avoir entendues, louèrent en se levant de leurs sièges. Lorsque Dieu déclara... que ce dont on fait tort au sanctuaire, il faut le rembourser, ils dirent : D'après nos lois, celui qui fait tort au César d'une aiguille rembourse la valeur d'un couteau à deux tranchants, et lui proclame qu'il faut seulement rembourser la valeur ; bien plus, il rend plus grave le délit commis envers un particulier qu'envers Dieu,... et cela même envers un prosélyte! Y a-t-il un Dieu pareil qui aime ceux qui l'aiment, qui rapproche de lui ceux qui étaient loin, — comme ceux qui en étaient près — et qui sont venus pour son nom ? Et il ne faut pas dire que Dieu rapproche seulement les prosélytes véritables qui se sont convertis en vue du ciel, mais même ceux qui l'avaient fait sans cette intention.

Ici l'auteur reproduit et développe l'opinion de R. Hoschia (voir plus haut, p.22). Il commente ensuite cet autre verset des Nombres : « Chacun aura droit aux objets consacrés (Nombres, v, 10) ».

C'est ce que montre le Ps. cxxviii : Heureux tous ceux qui craignent l'Eternel et qui marchent dans ses voies. Il n'est pas dit : Heureux l'Israélite, heureux les prêtres, heureux les Lévites ; mais heureux tous ceux qui craignent l'Eternel, c'est-à-dire les prosélytes qui sont les « craignant Dieu ». Comme pour les Israélites il est dit : Heureux es-tu Israël, pour les prosélytes aussi il est dit : Heureux tous ceux qui craignent l'Eternel. Mais de quel prosélyte est-il question? Du prosélyte sincère, qui n'est pas comme les Couthéens, dont l'Ecriture dit qu'ils craignaient l'Eternel et adoraient tout de même leurs dieux. Il s'agit dans le Psaume de prosélytes qui craignent Dieu et marchent dans ses voies.

Le Psaume dit ensuite : « Quand tu jouis du fruit de ton labeur, heureux es-tu et le bonheur est à toi. » Ces mots se rapportent aussi au prosélyte, lequel n'a pas pour lui le mérite de ses ancêtres. Afin qu'il ne dise pas : « Malheur à moi qui n'ai pas pour moi le mérite des ancêtres, toutes les bonnes actions que je pourrais amasser ne me vaudront une récompense qu'en ce monde », l'Ecriture vient lui apporter la nouvelle que, pour son mérite personnel, il jouira d'une récompense en ce monde et dans l'autre. « Le fruit de son labeur », ce sont ses bonnes actions : « heureux es-tu » en ce monde, « et le bonheur sera à toi » dans l'autre vie.

« Ta femme sera comme une vigne fertile. » Si le prosélyte a une

femme qui n'est pas des filles d'Israël, puisqu'elle s'est convertie avec lui, elle est comme les filles d'Israël — la vigne désignant Israël. « Elle sera comme une vigne fertile », car elle aura des enfants. Si elle suit la loi juive, à savoir qu'elle se montre chaste, elle aura la chance que ses enfants soient des connaisseurs de la Bible et de la Mischna et accomplissent de bonnes œuvres. C'est ce que disent ces mots du Psaume : « Tes enfants seront comme des plants d'olives. » Les olives servent d'aliment, ou sont séchées, ou sont employées à la fabrication de l'huile la plus éclairante ; ses branches ne tombent ni en été, ni dans la saison des pluies. Ainsi les prosélytes deviennent des connaisseurs de la Bible ou de la Mischna, ou des dialecticiens, ou des docteurs, ou des hommes intelligents, ou des gens sachant les choses en leur temps, et ils ont une postérité qui vivra éternellement.

« Autour de ta table », car ton mérite rejaillira sur tes enfants ; c'est ta table qui vaudra à tes enfants de hautes distinctions.

« Ainsi est béni l'homme qui craint l'Eternel. » C'est, en effet, de cette façon que furent bénis Abraham et Sara, qui étaient des prosélytes craignant l'Eternel. Ainsi seront bénis tous les prosélytes qui imiteront leur conduite.

« Dieu te bénira de Sion. » Dieu les bénira au même endroit qu'il bénit Israël, car les bénédictions émanent de Sion.

« Et tu verras la félicité de Jérusalem tous les jours de ta vie. » Les prosélytes auront le privilège de contempler la félicité de Jérusalem dans l'avenir.

« Tu verras des enfants à tes enfants, paix sur Israël. » En quoi le fait pour le prosélyte d'avoir des petits-enfants amènera-t-il la paix sur Israël ? Le texte parle du prosélyte sincère, qui aura le bonheur de marier sa fille à un prêtre et d'avoir ainsi des petits-enfants qui béniront les Israélites par la formule : « ...et que l'Eternel te donne la paix ». C'est ce qui arriva à Rachab, la prostituée ...dont les arrière-neveux furent prêtres, officièrent à l'autel, entrèrent dans le Temple, bénirent Israël, en prononçant le nom ineffable. Ce furent Baruch fils de Néria, Seraya fils de Mahesia, Jérémie fils de Hilkia et Hanamel fils de Salom. On voit ainsi que ce verset parle des prosélytes sincères. C'est aussi ce que Moïse a indiqué dans le Pentateuque, car, après le paragraphe sur le vol commis au détriment du prosélyte, il est dit : « Et chacun aura ses choses saintes », ce qui veut dire que le prosélyte converti en vue du ciel aura le bonheur de donner le jour à des petits-enfants auxquels reviendront les choses saintes. C'est ce que signifient ces mots : « Il aime le prosélyte lui donnant la nourriture et le vêtement. »

A ce propos, l'auteur raconte l'histoire d'Akylas se présentant devant R. Eliézer et R. Josué.

Toutes ces pièces, qu'on pourrait facilement compléter, appellent une revision du procès ; les affirmations sommaires, fondées sur

une connaissance imparfaite et une critique insuffisante des textes, ne résistent pas à un examen impartial et sérieux des documents.

***

Cet examen comporte-t-il une autre conclusion ? C'est ce que nous allons essayer, en terminant, de dire brièvement.

Qu'il y ait toujours eu, dans le sein du Judaïsme, deux tendances touchant le prosélytisme, cela ne souffre aucun doute. Que la tendance favorable à la propagande ait été surtout puissante en dehors de la Palestine, dans la diaspora, c'est ce qu'on ne contestera pas non plus. Enfin, que les missionnaires volontaires de la diaspora ne se soient pas recrutés parmi les rabbins, c'est vraisemblable [1]. Il ne faut donc pas s'étonner de rencontrer dans la littérature rabbinique des traces indiscutables de la tendance hostile ; il faut plutôt être surpris d'y trouver tant de preuves de la persistance de la vue opposée.

Les dispositions favorables au prosélytisme furent-elles plus fortes que les autres ? Oui, sans aucun doute, mais dans un certain milieu : celui des Agadistes, c'est-à-dire des prédicateurs. Chez ceux-ci, la note est presque toujours la même ; dans la prédication, les deux tendances ne se heurtent plus comme dans la législation ; une seule domine dans ces nombreux midraschim palestiniens, débris informes des homélies populaires de plusieurs siècles, c'est celle qui se réclame de l'exemple d'Abraham, père des prosélytes. Or, où se révèle l'idéal d'une société religieuse : dans son *corpus juris* ou dans ses sermonnaires ; dans son droit canon ou dans ses œuvres d'édification ? Est-ce dans les Évangiles ou dans la loi des Wisigoths que réside l'esprit du christianisme ?

Mais pourquoi cet idéal n'a-t-il pas fait éclater la législation qui le comprimait ? Un succès immense aurait certainement brisé les entraves de la loi. Ce sont les circonstances qui ont fait avorter les espérances des prédicateurs. Les conversions furent nombreuses tant que Jérusalem resplendit encore au dehors de l'éclat de son temple : la ruine du sanctuaire de Dieu porta le premier coup à la propagande juive [2]. La concurrence du christianisme, qui s'affranchit de tout l'héritage de la Loi, l'édit défendant sous

1. Quoique Mathieu, XXIII, 15, fasse de la chasse aux prosélytes un grief aux scribes et aux Pharisiens.

2. C'est ce qu'exprime très bien R. Beréchia dans les mots que nous avons rapportés plus haut : C'est le bonheur que tu répands sur Israël qui lui rallie des prosélytes.

peine de mort la circoncision des non-juifs, le spectacle, plus déprimant encore, des défections des recrues nouvelles, la réaction théologique provoquée par le triomphe du paulinisme, la crainte de disparaître, le recueillement, suite de la défaite et, en partie aussi, le scrupule à associer des étrangers aux misères des Juifs [1] : toutes ces causes se liguèrent pour arrêter l'élan du Judaïsme, encore que les interprètes populaires de la Bible laissassent toujours percer leur attachement à l'idéal des Prophètes.

III

ENCORE LES PROSÉLYTES « CRAIGNANT LE CIEL ».

Voici d'autres passages montrant la persistance de la notion du « craignant le Ciel » parmi les rabbins palestiniens après le IIe siècle (voir *Revue*, t. L, p. 4 et s.).

Dans *Berèschit Rabba*, XLIV, Lévi, rabbin du IIIe siècle, commentant ces mots de la Genèse, XV, 1 : « Ne crains pas, Abraham », s'exprime ainsi : « [Après avoir défait Cadorlaomer et les autres rois], Abraham avait peur, se disant : Peut-être parmi ces peuples que j'ai massacrés se trouvait-il un *juste*, un « craignant le Ciel ». C'est à ce scrupule que Dieu répondit : « Ne crains pas, Abraham, il n'y avait pas parmi ces gens un seul homme qui fût bon. »

Que l'expression « craignant le Ciel » puisse ici viser un païen religieux, c'est ce que personne ne soutiendra. Ce serait commettre un anachronisme que d'attribuer à Lévi une telle conception. Si donc, comme il n'est pas douteux, l'expression a dans ce passage sa valeur technique, on voit qu'elle désigne un demi-prosélyte qui ne s'est pas encore rallié à la communauté d'Israël. On connaissait donc encore l'existence, dans le passé ou dans le présent, parmi les païens, de *demi-juifs*.

Le texte suivant, emprunté au même Midrasch, ch. LIII, est plus explicite encore. Sara disant : « Qui aurait pensé que Sara allaiterait *des enfants* » (Gen., XXI, 7), les rabbins se demandent la raison de ce pluriel, puisqu'elle n'eut qu'un fils. Pour l'expliquer, voici l'histoire qu'ils imaginent : « Comme Sara était pudique à l'excès, Abraham lui dit : « Ce n'est pas le moment de la pudibon-

1. Scrupule que révèle la procédure suivie pour la réception des prosélytes.

derie; montre tes seins, afin que tous reconnaissent le miracle divin. » Elle obéit à ce désir et l'on vit le lait couler de ses seins comme de sources. Les matrones, alors, allèrent chercher leurs enfants et leur firent boire de ce lait, tout en disant : « Nous ne sommes pas dignes d'allaiter nos enfants du lait de cette femme juste ». Là-dessus le Midrasch rapporte les commentaires de ces paroles dus aux rabbins et à R. Aha. Les rabbins disent : « Toutes celles de ces femmes qui étaient venues de bonne foi devinrent « craignant le Ciel ». D'après R. Aha[1], même les enfants de celles qui n'avaient pas d'intentions droites reçurent puissance *en ce monde*, mais cette puissance leur fut enlevée quand ils ne voulurent pas recevoir la loi que Dieu leur offrait (allusion au Midrasch d'après lequel Dieu proposa sa loi aux nations avant de la donner aux Israélites). »

Une variante très importante de ce texte s'est conservée dans la *Pesikta Rabbati*, p. 180 *a*. de l'édit. Friedmann : « Les païens amenaient leurs enfants à Sara pour qu'elle les allaitât. Les uns le faisaient de bonne foi, les autres pour l'éprouver; mais ni les uns ni les autres n'y ont perdu. » En effet, R. Lévi dit : « Ceux qui l'ont fait de bonne foi *se sont convertis;* voilà pourquoi il est écrit : Sara a allaité des enfants : *ils sont devenus des enfants d'Israël.* Ceux qui avaient voulu seulement éprouver Sara sont devenus, d'après nos sages, grands en ce monde. *Tous ceux qui se convertissent dans le monde* ET *tous les « craignant le Ciel » qui existent dans le monde sont de ceux qui ont été allaités du lait de Sara;* voilà pourquoi « la mère des enfants qui se réjouit » (Ps., CXIII, 9), c'est Sara.

Si ce passage de la *Pesikta Rabbati* n'est qu'un commentaire de celui de *Berèschit Rabba,* on ne saurait désirer une explication plus claire. Il nous montre que *Berèschit Rabba*, interprété sans parti pris, et non dans des vues modernes, vise bien des prosélytes d'un certain degré. Le Midrasch imagine que, devant un pareil miracle, les païennes se sont ralliées au Dieu d'Abraham. Dira-t-on que, dans la pensée de cet interprète, « craignant le Ciel » est synonyme de prosélyte complet, la phrase qui suit atteste qu'il faut justement distinguer ce terme de celui de prosélyte : les « craignant le Ciel » sont une autre catégorie que les convertis ordinaires. Mais si cette interprétation de *Berèschit Rabba* est de l'auteur de la *Pesikta Rabbati*, voyez la conséquence : cet ouvrage ayant été

1. Le même R. Aha dit, en commentant un verset de l'Ecclésiaste, VIII, 10 : « Ce qui est *vanité*, c'est que les créatures ne viennent pas se sanctifier sous les ailes de la Schechina. » *Kohélet Rabba, ad loc.*

rédigé au IXe siècle en Italie ou en Grèce, il en résulterait que la notion du « craignant le Ciel » était encore vivante à cette époque [1] ! Remarquable est aussi l'explication mystique des paroles de la Genèse : de même que les prosélytes sont dits enfants d'Abraham, de même les « craignant le Ciel » sont dits avoir bu du lait de Sara.

Que si, au contraire, la Pesikta a simplement enregistré une variante du texte de *Beréschit Rabba*, remontant à la même date, c'est encore au IIIe siècle que se constate l'existence de la notion du « craignant le Ciel » et avec une largeur de vues qu'on ne croirait pas de ce temps.

C'est au hasard de mes lectures que ces deux passages sont tombés sous mes yeux; il est vraisemblable qu'une étude attentive du Talmud de Jérusalem et des Midraschim en ferait découvrir d'autres encore [2].

ISRAEL LÉVI.

1. Mais il y a bien peu de raisons de voir en ce passage l'opinion personnelle de l'auteur, car, sauf en un endroit dont il a été question plus haut, il ne cite jamais de dires de ses prédécesseurs favorables au prosélytisme, et, d'autre part, il est hostile aux païens.

2. Le passage suivant n'offre pas la même évidence que les précédents : Abimélech, frappé par Dieu pour avoir pris Sara, s'écrie (Gen., XX, 4) : Seigneur, tuerais-tu le païen même s'il est juste ? Quoique je sois גרר, je suis « craignant le Ciel » (*Pesikta Rabbati*, XLII, p. 176 *b*). Il n'est pas sûr qu'on veuille faire dire à Abimélech : « Je suis un prosélyte du premier degré » ; mais, en tout cas, cet exemple contredit l'opinion de M. Bertholet, d'après qui l'expression « craignant le Ciel » désigne toujours le prosélyte complet.

LES HORITES, ÉDOM ET JACOB

DANS LES MONUMENTS ÉGYPTIENS

De toutes les listes ethnographiques de la Genèse, celle qui énumère (XXXVI, 20-28) les vingt-sept divisions et subdivisions des « Ḥorites, fils de Sé'ir » est sans doute celle qui nous apparaît le plus exactement circonscrite dans le temps et l'espace. Elle prétend être un catalogue des populations du Sé'ir, c'est-à-dire, au sens strict, le plateau accidenté qui prolonge la Judée vers le Sud, à l'ouest de l''Araba [1], et, au sens large, toute la région désertique qui sépare la Palestine de l'Égypte, depuis le fossé de l''Araba jusqu'à l'isthme de Suez; comme il résulte des textes égyptiens qui nous montrent trois ou quatre groupes ḥorites établis dans le voisinage du Delta oriental et du golfe de Suez, c'est dans cette signification étendue, sans doute inconnue aux indigènes et propre aux habitants de la Palestine, que le mot est pris ici. — Relativement à la date, ces Sé'irites nous sont présentés comme un peuple de très haute antiquité. Ils sont les aborigènes (*iôšbé ha'areç*) qui habitent le désert égypto-palestinien aux temps les plus reculés, antérieurement à l'arrivée d'Édom; c'est l'invasion des Édomites qui leur fait perdre la situation de puissance prépondérante au Sé'ir et graduellement provoque leur disparition [2]. Les matériaux offerts à la chronologie par la Genèse sont, pour cette haute époque, de

1. Lagrange, *Revue biblique*, 1899, p. 374 et suiv., a réfuté l'opinion erronée accréditée par les *Edomiter* de Buhl, qui plaçait le Mont Sé'ir à l'orient de l''Araba.

2. Une thèse tardive et tendancieuse du Deutéronome (II, 12, 22) veut que les Ḥorites aient été exterminés par les nouveaux arrivants; elle est ruinée autant par son invraisemblance propre que par le témoignage de la liste édomite du chap. XXXVI de la Genèse, qui, en mêlant de noms ḥorites le catalogue des descendants d'Ésaü, indique que les conquérants se sont annexé, loin de les détruire, quelques-uns des anciens groupements locaux.

qualité trop médiocre pour pouvoir nous aider à fixer avec précision le moment où la domination de l'isthme sinaïtique échappa aux mains des vieux maîtres du sol. Rappelons seulement que dans la pensée du rédacteur d'une tradition sans doute ancienne[1], l'établissement des Édomites en Sé'ir est reculé jusqu'aux temps d'Ésaü, fils d'Isaac; en d'autres termes, que l'époque où il s'effectua se confond avec celle de la descente de Jacob en Gošen, et que l'événement qui mit fin à la nation ḥorite est contemporain de la formation d'Israël.

Nous nous proposons de montrer que les documents égyptiens attestent en effet que les Ḥorites furent, sur le Mont Sé'ir, les devanciers des Édomites; que nous pouvons retrouver l'époque de leur domination incontestée et même fixer avec quelque précision celle de leur abaissement; enfin, qu'il est sans doute permis d'établir un lien entre l'invasion par les Édomites de l'ancien domaine ḥorite et l'entrée en scène du peuple hébreu.

I

La première des familles entre lesquelles la liste de la Genèse divise les fils des « Ḥorites, fils de Sé'ir » est celle de *Loṭan*, qui est lui-même père de *Ḥori* et de *Hémam*. Ce durent être là parmi les possesseurs du Sé'ir des groupes particulièrement en vue, car Loṭan figure en tête du catalogue tout entier, et Ḥori a donné son nom à l'ensemble des fils de Sé'ir. Ce n'est cependant pas à leur importance propre, mais seulement à leur proximité relative de la vallée du Nil qu'ils doivent d'avoir laissé une trace dans l'épigraphie et la littérature de l'Égypte[2].

Trois inscriptions hiéroglyphiques[3] du temps d'Amenemhat III et de Senwosrit III nous révèlent le nom de la région qui avoisinait le district minier du Sarbut-el-Ḫadem et avec laquelle les Égyptiens entretiennent des rapports tantôt amicaux, tantôt hostiles : Lotanu. Il n'est pas douteux que Lotanu transcrit Loṭan, et que l'habitat du premier-né de Sé'ir se trouvait au sud-est de Suez.

1. Genèse, XXXII, 4 ; XXXIII, 16 ; Josué, XXIV, 4.

2. Nous résumons dans les lignes qui suivent les résultats d'une étude particulièrement consacrée à la critique des documents égyptiens (*Lotanu-Loṭan*, dans *Sphinx*, IX, pp. 70-86).

3. Inscription d'Abydos (Garstang, *El-Arabah*, pl. IV et V ; cf. Weill, *Sphinx*, VIII, p. 1); inscriptions du Sarbut (Weill, *Recueil des Inscr. du Sinaï*, n° 75, et *Sphinx*, pp. 9 et 66).

Assez loin vers le nord du Loṭan, les textes du Nouvel-Empire[1] connaissent un pays de Ḫôru qui allait de la région d'Ismaïlia jusqu'à la frontière sud-ouest de la Palestine, le long des routes qui, à quelque distance de la Méditerranée, mènent du Delta septentrional en Syrie. Le Ḫôru ne nous apparaît pas avant la XVIIIe dynastie, mais nous avons les plus fortes raisons de croire qu'il a été connu des Égyptiens vers la même époque que le Lotanu. Hôru répond à Hori; il est digne de remarque que la transcription Χορρεὶ des Septante semble indiquer qu'à l'époque alexandrine la tradition s'était maintenue de la valeur fricative du ח initial.

Le second rameau issu, d'après la Genèse, de la branche loṭanienne, *Hémam* ne nous est pas révélé sous cette forme en transcription hiéroglyphique. Les Égyptiens n'ont-ils connu que deux des trois membres de cette famille restreinte? Ont-ils réellement ignoré le troisième groupe, qui, à en juger par la situation de Ḫôru et de Lotanu, ne pouvait qu'être très rapproché de leur frontière? Une hypothèse, qu'on ne jugera peut-être pas trop hardie, peut permettre de répondre négativement.

L'inscription d'Abydos déjà citée, racontant une expédition de Senwosrit III au pays des 'Amu (Bédouins) de l'isthme égypto-syrien, nous apprend que « Sa Majesté arriva au pays appelé *Skmm* » et que « *Skmm* fut culbuté en même temps que le misérable Lotanu ». Il est impossible de n'être pas frappé de l'identité des deux dernières consonnes de ce *Skmm* et de celles de הימם, d'autant que les noms à troisième radicale redoublée ne sont particulièrement nombreux dans aucune des langues sémitiques; si l'on admet la distinction de *Skmm* et de Hémam, on est obligé de croire que deux ethniques de la forme פעלל ont coexisté dans la même région, que la consonne redoublée était dans les deux un *mîm*, que la liste de la Genèse ignore le premier et que l'Égypte ne connaît pas l'autre. On est ainsi conduit à supposer que הימם offre une lecture corrompue du mot transcrit *Skmm* par les contemporains : ceux qui savent les altérations auxquelles sont sujets dans les manuscrits les noms propres étrangers n'hésiteront guère à croire à la possibilité de semblable erreur dans un ἅπαξ transmis par un texte qui, avant l'époque où la leçon הימם est fixée[2], a connu une

1. Particulièrement les inscriptions de Seti I (Lepsius, III, 128 et 126) et le Pap. Anastasi III (I, 10). Cf. *Sphinx*, IX, p. 76 et suiv.

2. הימם est assuré à partir du livre I des Chroniques (I, 39), qui offre cependant la variante הומם, significative pour l'insécurité de la tradition : ce הומם est, comme le montre le Αιμαν des Septante, une déformation de הימם.

histoire d'au moins dix siècles. La forme réelle du mot est, d'ailleurs, difficile à rétablir, en raison de l'ambiguïté qui affecte dans l'alphabet égyptien les consonnes initiales qui, dans l'hypothèse, sont suspectes en הרמם. *Skmm* peut, en effet, rendre שכמם (ק / ס / ג) et répondre à toute une série de combinaisons philologiquement plausibles, et parmi lesquelles nous ne saurions choisir sans arbitraire.

En dehors de ces Ḥorites orientaux, nous ne trouvons plus dans les monuments de l'Égypte qu'un représentant des autres familles des « fils de Sé'ir ». L'oasis de *Iâ*, mentionnée dans le *Voyage de Sinuhit*[1], représente le איה (Sept. Αια) de la Genèse (XXXVI, 24). Le 'Aiâ de la liste horite est, il est vrai, fils de Çib'on, tandis que le roman historique du papyrus de Berlin place *Iâ* dans la dépendance de Lotanu. Mais *Iâ* est décrit comme « une terre située sur la limite d'un pays voisin »; c'est une province frontière dont la possession a pu passer, au cours des temps, d'une tribu à une autre. Il serait surprenant qu'aucune modification ne fût intervenue dans la situation relative des divers groupes ḥorites entre l'époque de nos informateurs égyptiens et celle, certainement postérieure et sans doute voisine de la disparition de la vieille nation, à laquelle remonte la liste de la Genèse.

Ces antiques mentions de Lotanu, de Ḫôru, de Iâ, et éventuellement de Skmm, nous prouvent que, comme Robertson Smith l'a le premier proclamé avec vigueur[2], la liste des Ḥorites est réellement un tableau de divisions locales ou tribuliques[3]. Les vérifications offertes, pour trois ou quatre noms, par les documents égyptiens autorisent à conclure à l'historicité du catalogue tout entier. Il n'y a pas lieu, en effet, de s'arrêter à l'objection qui pourrait être tirée du nombre des concordances, minime si l'on considère que la liste ḥorite comprend près d'une trentaine de noms: car l'horizon égyptien ne dépassait pas, sous la XIIe dynastie, la bande du désert la plus rapprochée du Delta, et tout ce qui pouvait se presser de Sé'irites derrière la bande habitée par les Loṭaniens appartenait à un monde inconnu. Même quand les armées des Pharaons du Nouvel-Empire, franchissant le Ḫôru, ouvrirent en Syrie un champ d'action peut-être à peine soupçonné

1. Cf. *Sphinx*, *loc. cit.*, pp. 73 et 82.

2. *Journal of Philology*, IX, p. 90.

3. Robertson Smith a reconnu le caractère composite de la liste ḥorite, qui en effet unit à des noms de tribu comme Loṭan ou Ḥori des noms de lieu comme 'Aiâ. Mais il a eu tort d'interpreter איה comme un ethnique, en l'expliquant, dans le sens de sa théorie totémistique, par le אַיָּה, nom de l'oiseau.

des anciennes dynasties, elles ne s'engagèrent pas dans les solitudes inhospitalières du plateau des 'Azazimé, du désert de Tih ou de la presqu'île sinaïtique : la seule mention d'une expédition dans le Sé'ir est du règne de Ramsès III, et les relations commerciales ne durent jamais être très intenses et très directes avec ce pays de nomades misérables. Nous sommes donc en droit de penser que la liste de la Genèse offre un tableau fidèle du peuple que les Édomites rencontrèrent sur l'isthme qui va du golfe élanitique au golfe héroopolitain, et que, entre le moment où ce peuple apparut aux Égyptiens et celui où arrivèrent les conquérants qui devaient le supplanter, il ne s'est opéré dans sa composition et sa répartition sur l'isthme que des modifications de faible importance.

Grâce aux inscriptions d'Amenemhat III et de Senwosrit III et au papyrus de Berlin, nous possédons ainsi le moyen de dater les ancêtres des Ḥorites de la Bible. Les expéditions minières du temps d'Amenemhat, pendant lesquelles le frère du scheikh de Loṭanu, Ḫbtt, rendit de signalés services aux carriers du Pharaon, sont de l'an 1840 environ[1]; la campagne de Senwosrit III contre Lotanu et Skmm est d'une trentaine d'années antérieure. Le *Voyage de Sinuhit* est un peu plus récent : ses mentions de [Lo]tanu et de Iâ nous font descendre jusqu'à 1800-1750 environ[2].

Les monuments de la fin du Moyen-Empire ne nous livrent pas seulement de précieux synchronismes qui établissent qu'au dix-neuvième et au dix-huitième siècles les Ḥorites étaient les maîtres du Sé'ir. Ils répondent encore à une question que le document biblique ne permettait pas de trancher : celle de savoir à quel rameau de la famille sémitique se rattachaient les Ḥorites. Examinant les noms contenus dans la liste de la Genèse, Stade en conclut[3] qu'on ne saurait décider si le peuple qui les portait était de langue « hébraïque » ou « arabe », mais il penchait en faveur de la première alternative. C'est plutôt la seconde qui est la vraie. Le nom du scheikh de Lotanu, dans le *Voyage de Sinuhit*, *'Ammui'nši* transcrit, si les apparences ne sont pas trompeuses, le

1. D'après la chronologie de Borchardt et d'Eduard Meyer, dont les résultats nous paraissent définitivement assurés.

2. Cf. sur la date du papyrus de Berlin, Borchardt, *Ægypt. Zeitschrift*, XXVIII, p. 102, et *Sphinx*, *loc. cit.*, p. 71, note 5. Le [Lo]tanu est qualifié une fois, dans le document, de [Lo]tanu supérieur, ce qui indique que, à l'époque où fut composé le roman, l'extension du nom à la Syrie (ou peut-être seulement à un plan plus éloigné de l'isthme égypto-syrien) était déjà effectuée. Cette altération du sens propre à Lotanu indique évidemment une époque déjà éloignée de celle des inscriptions d'Amenemhat et de Senwosrit.

2. Stade, *Geschichte Israels*, I, p. 121.

עמאנש si fréquent dans l'épigraphie minéo-sabéenne[1]. Si nous rapprochons de cette frappante coïncidence les rapprochements présentés avec l'arabe par les noms d''Ana[2], d'Uç[3], d''Eṣban[4], l'existence de שבל en arabe et sans doute en safaïtique[5], on trouvera sans doute vraisemblable que les plus anciens habitants connus du Sinaï étaient apparentés aux populations qui, de longs siècles après l'époque où disparurent les Ḥorites, nous apparaissent dans le Yémen et dans des établissements de l'Arabie du Nord qu'on est d'ordinaire porté à considérer comme colonies yéménites.

Avant de quitter les Ḥorites, que nous ne retrouvons plus dans les sources égyptiennes postérieures au début du XVIIIe siècle, nous devons signaler une conséquence, intéressante pour l'histoire de la Genèse, de l'authenticité et de l'antiquité désormais certaines de la liste des aborigènes du Sé'ir. Wellhausen a justement remarqué[6] le caractère archaïque de ce document en notant que la brève indication sur 'Ana, qui « trouva les yêmim dans le désert, en gardant les ânes de son père », n'a pas d'analogie dans tout le *Vierbundesbuch*, alors qu'on trouve en JE une foule de traits de ce genre; Dillmann, Cornill et Holzinger ont admis que les matériaux utilisés dans la liste proviennent de J. Nous voyons maintenant, quelle que soit d'ailleurs la voie par où le catalogue ḥorite s'est introduit dans la Genèse, qu'il faut remonter, pour l'origine du document, à une date bien antérieure à celle des plus vieilles couches littéraires du Pentateuque. Par quels intermédiaires a passé, avant de parvenir jusqu'aux historiographes d'Israël, cette liste d'un peuple dont l'agonie a dû commencer, comme nous allons essayer de le montrer, dès avant le milieu du second millénaire? Comment expliquer la présence, parmi le dénombrement des tribus, d'un débris de légende patriarcale ḥorite, tel que le fragment relatif à 'Ana? Bornons-nous à saluer, dans les versets 20-28 du chapitre XXXVI de la Genèse, le document le plus vénérable par l'âge que nous ait conservé la Bible tout entière[7].

1. Halévy, 243, l. 10; 244, l. 1; 452, l. 3; 474, l. 4; 156, l. 1; 158, l. 1, etc. Le rapprochement, en germe dans Maspero, *Recueil*, t. XVII, p. 76, a été proposé par Hommel, *Altisrael. Ueberlieferung*, p. 5.

2. Cf. Robertson Smith, *Journ. of Phil.*, IX, p. 90, et Noeldeke, *ZDMG.*, XL, p. 168.

3. Cf. Wellhausen, *Reste arab. Heidenthums*, p. 66; Buhl, *Edomiter*, p. 40.

4. Cf. Dillmann, *Genesis*. 6e éd., p. 381.

5. Cf. Rob. Smith, *loc. cit.*, p. 90; Noeldeke, *Beiträge z. sem. Sprachw.*, p. 78.

6. Wellhausen, *Composition des Hexat.*, 3e éd., p. 49.

7. Une remarque encore. Depuis Ewald, on a souvent rapproché (encore Gunkel, *Genesis*, p. 355) du nom de Loṭ an celui de Loṭ, l'ancêtre d'Ammon et de Moab; on alléguait, en dehors de l'identité des noms, que Loṭ qui féconde ses filles dans une grotte

II

A quelle époque les Édomites se sont-ils installés sur le Sé'ir à la place des Ḥorites ?

Le *Voyage de Sinuhit* nous a fourni le *terminus post quem*. Un autre texte hiératique, inséré dans le papyrus Anastasi VI, marque la limite inférieure. Un document administratif du temps de Seti II[1] nous apprend que les garde-frontières de l'Ouâdy Toumilât ont donné permission de passer sur les terres du Pharaon pour y faire paître ses troupeaux, à une bande de *Šôsu* (Bédouins) d''*Aduma* : le groupe hiératique transcrit par ce dernier mot représente, lettre à lettre, אדום.

Ainsi, sous un règne qui se place dans la deuxième moitié du XIIIe siècle, des enfants perdus d'Édom, nomades et pasteurs, sont signalés à l'extrême-occident du désert égypto-syrien. Ces misérables qui sollicitent humblement « l'autorisation de se nourrir, eux et leurs troupeaux, sur les terres de pâture du Pharaon, soleil de toute contrée » ne peuvent venir que de l'Est.

Comme l'a dit Baudissin[2], le texte précité oblige à admettre qu'au moment de sa rédaction ou bien le domaine des Édomites empiétait largement (à l'ouest de l''Araba) sur le territoire sinaïtique ou qu'ils n'occupaient pas encore de territoire fixe. La liste des rois édomites consignée, à la suite du catalogue ḥorite, au chapitre XXXVI de la Genèse (31-39) nous oblige à choisir la première alternative. Elle énumère la série des chefs qui se sont succédé à la tête du peuple édomite avant que les rois d'Israël régnassent (en Idumée), c'est-à-dire sans doute avant David[3] ; la série comprenant huit noms, il est à croire que le plus ancien des chefs

est un « homme de la caverne », partant un חֹרִי, ce dernier mot étant rattaché à חוֹר « caverne ». Mais du moment que Ḥori est un ethnique, porté par une population domiciliée à l'est du Nil inférieur, loin des troglodytes dont on a signalé les demeures rupestres dans la région d'Eleuthéropolis et sur la montagne d'Eš-Šera, le trait de la caverne ne saurait plus servir à relier Loṭ à Loṭan. Réduit comme base à l'assonance, le rapprochement n'a plus rien de plausible : le Loṭ de la Genèse est parent d'Isaac et partant d'Édom, non de Ḥori qu'Édom a supplanté.

1. Pap. Anastasi VI, VI, 14. Cf. sur ce texte Max Müller, *Asien und Europa*, p. 135 ; Buhl, *Edomiter*, p. 53 ; Spiegelberg, *Aufenthalt Israels*, p. 24. Les doutes élevés par Winckler, *Geschichte Israels*, I, p. 189, contre l'identification d''Aduma et d'Édom ne sont pas fondés.

2. Baudissin, *Realencykl. f. prot. Theol. u. Kirche*, V, p. 165.

3. Cf. Gunkel, *Genesis*, p. 356.

désignés, Bela', fils de Be'or, appartient déjà au XIIIe siècle[1], si même il n'est antérieur. Les capitales édomites de l'époque de Bela' et de ses successeurs appartenant vraisemblablement à la région de l''Araba, l'arrivée sur la marche orientale de l'Égypte d'une bande détachée du gros du peuple indique bien que, dès la vingtième dynastie, les « fils d'Ésaü » occupaient sinon, comme l'a dit Max Müller[2], toute la largeur du désert égypto-syrien, de la dépression de l''Araba à la dépression de Suez, du moins une grande partie de cet espace.

La précieuse notice enregistrée par le scribe du papyrus Anastasi ne nous apprend donc pas seulement que sous Seti II les Édomites étaient fixés sur le Sé'ir; elle atteste qu'ils y étaient puissance dominante et que sans doute des débris seuls des populations antérieures y coexistaient encore avec eux. Elle permet, par conséquent, d'inférer que leur établissement sur l''Araba était déjà, à l'époque de Seti II, effectué depuis un temps appréciable. La Bible invite à la même conclusion ; elle ne fait pas commencer l'occupation du Sé'ir au règne de Bela', fils de Be'or, contemporain, suivant l'audacieuse et séduisante hypothèse de Wellhausen[3], de l'exode des fils d'Israël, mais aux jours du légendaire Ésaü, synchronique à Jacob et à la descente en Gošen. Les documents égyptiens vont nous permettre de conjecturer à quel point de la longue suite d'années qui sépare la dernière manifestation de l'existence des Horites (début du XVIIIe siècle) du moment où nous avons constaté qu'Édom a déjà atteint toute sa puissance (fin du XIIIe siècle), il convient de placer l'arrivée d'« Ésaü ».

Vers le moment où nous avons placé la date de composition de ce *Voyage de Sinuhit*, qui nous livre la dernière mention de noms horites *vivants*, commence pour l'Égypte une période de deux siècles environ (elle se clot vers 1570), lugubre moyen âge entre les ères brillantes et glorieuses du Moyen et du Nouvel-Empire. Ce fut une période d'anarchie, pendant laquelle l'Égypte divisée n'eut pas le loisir et la force d'entreprendre au-delà de ses frontières des expéditions comme celles de la douzième dynastie ; période d'extrême misère documentaire, la plus pauvre en faits peut-être des cinquante siècles où nous pouvons suivre l'histoire de la vallée du Nil, la plus mal connue non seulement de la science moderne, mais déjà des anciens. C'est vers la fin de ce *dark time* (au plus tôt vers 1650,

1. Cf. Wellhausen, *Israelit. u. Jüdische Geschichte*, 5e éd. p. 11 ; Spiegelberg, *Aufenthalt Israels*, p. 41.

2. Max Müller, *Asien und Europa*, p. 135.

3. Wellhausen, *loc. cit.*, p. 11.

peut-être seulement vers 1600) que se produisit un des événements les plus mystérieux de l'histoire de l'Égypte : l'invasion des Hyksôs. Nous ne pouvons entreprendre ici la critique détaillée des opinions communément acceptées à ce sujet, ni surtout la démonstration de l'absolue fausseté des renseignements fournis sur l'époque dite des Hyksôs par les *Aigyptiaka* attribués à Manéthon[1] ; nous nous bornons à mettre en lumière ce qui intéresse directement l'histoire des Sinaïtes.

Les Hyksôs étaient, suivant une doctrine recueillie sans conviction par Manéthon[2], confirmée par le témoignage, singulièrement méconnu, de Polyen[3], des *Arabes*. Les sources grecques, si tardives qu'elles soient, reflètent correctement une vieille et authentique tradition égyptienne : en effet, les textes de la dix-huitième et de la dix-neuvième dynastie, donnent aux envahisseurs le nom d'ʿAmu[4], désignation générique des Bédouins du Sinaï sous le Moyen-Empire. Le nom même de *Hyksôs* ne signifie pas autre chose. On a reconnu depuis longtemps qu'il faut y voir, non le nom national des étrangers, mais une désignation de leurs chefs ; ὑκσώς transcrit *hiq Šôsu* « scheikh des Šôsu ». Les deux termes de cette expression nous ramènent également à l'isthme égypto-syrien : hiq est le titre constant des chefs des tribus nomades, porté par le seigneur du Lotanu dans le *Voyage de Sinuhit* et les inscriptions plus haut citées du Sarbut, comme par les princes du groupe de Yʿqb-Hl sur lesquels nous aurons à revenir ; Šôsu, d'autre part, est l'appellation habituelle, à partir du début du Nouvel-Empire, des Nomades campés à l'orient du Delta, et, par extension, des Bédouins égarés en Syrie. A l'époque où l'expression a été formée, on avait conscience encore du caractère et de la patrie véritables des « Pasteurs ».

On pourrait donc penser que l'invasion des Hyksôs ne fut guère qu'un incident un peu violent de l'éternelle poussée des nomades contre les terres fertiles des sédentaires, un épisode, assez étroitement localisé, du mouvement qui devait après de longs siècles aboutir à la conquête de l'Égypte par l'Arabie galvanisée et groupée par l'Islam. Mais l'événement fut moins simple. Il paraît, en effet, qu'à côté des aborigènes de l'isthme, le flot envahisseur com-

1. Nous essaierons de montrer, dans un autre travail, que l'invasion des Hyksôs n'a pas couvert l'Égypte entière et a sans doute été limitée au Delta oriental, et qu'il n'y a pas eu en Égypte de dynastie de Hyksôs. Cf. *infra*, p. 42, note 1.

2. Manéthon, dans Josèphe, *Contre Apion*, I, XIV (82).

3. Polyen, VII, 4.

4. Inscr. de Stabl-Antar (*Rec. Travaux*, III, p. 2) et *Pap. Sallier*, I, 1.

prenait un élément d'autre origine. L'inscription d'Hatšopsit note qu'au milieu des ʿAmu se trouvaient des *Šm'm* ou *Š'm*[1] : nous avons ici un nom nouveau, inconnu à la période antérieure, et sans doute aussi une population différente de celle qui était antérieurement classée sous le terme d'ʿAmu, puisqu'on prend la peine de l'en distinguer expressément. Šm'm ou Š'm est, suivant toute apparence, un mot purement égyptien qui signifie *étranger*[2]. L'expression singulière « les *étrangers* qui étaient parmi les ʿAmu » indique évidemment un groupe marqué d'un caractère d'exotisme particulièrement frappant, et qui tranchait sur le fond des Sinaïtes, ennemis, mais ennemis traditionnels avec lesquels on était familiarisé. L'incursion des Pasteurs a donc jeté sur la vallée du Nil, mêlés aux Bédouins limitrophes du Delta, des nouveaux venus de provenance plus lointaine, que l'Égypte ne confondait pas avec ses vieux voisins ḥorites[3].

Résumons les résultats acquis : vers la fin du XVIIe siècle, le Delta subit les ravages d'agresseurs dont le noyau était formé d'ʿAmu, c'est-à-dire d'Ḥorites, mais dont une partie appartenait à une couche ethnique distincte, originaire d'un point situé au-delà de la zone où l'Égypte plus ancienne situait ʿAmu. Qu'est-ce à dire, sinon que l'invasion des Pasteurs a réalisé, sur une échelle extrêmement limitée, un phénomène dont l'histoire des migrations de peuples présenterait sans peine de nombreux équivalents? Les Germains qui pénétrèrent sur les terres de l'Empire romain ne s'étaient ébranlés que sous la poussée de masses plus lointaines, qui devaient à leur tour faire en Occident de sinistres apparitions ; avant d'affecter l'aspect ethnographique des provinces civilisées de l'Occident où elles finirent par aboutir, les invasions modifièrent la face des régions qu'elles avaient traversées.

Nous supposons qu'issu d'un point extérieur à l'isthme égypto-syrien, le flot des Pasteurs charria à son arrivée sur le Nil des éléments disparates : des bandes de Sinaïtes (ʿAmu) qui n'ont pu appartenir qu'à la vieille race dont étaient Ḥori et Loṭan, et des émissaires des populations, venues de plus loin, dont l'approche

1. L'extrait de l'inscription de Stabl Antar dans *Rec. Travaux*, III, p. 2, indique Sm'm. Š'm est donné par l'édition plus complète du texte publiée par Golénischeff dans le même *Recueil*, t. VI, p. 20, pl., l. 37. Les deux formes semblent également plausibles (cf. Max Müller, *Asien und Europa*, p. 199, n. 1).

2. Golénischeff, *Recueil*, III, p. 2, n. 3, et Max Müller, *Asien und Europa*, p. 199.

3. C'est Max Müller qui a indiqué nettement la distinction entre les *Étrangers* et les ʿAmu (*Die Hyksos*, dans *Mitteil. d. vorderasiat. Gesellschaft*, 1898, p. 113).

avait mis en mouvement les peuplades jadis maîtresses du Mont Sé'ir. Ce sont celles-ci que l'inscription de Stabl-Antar appelle les Šm'm; ce sont peut-être elles aussi qui reçurent d'abord le nom de Šôsu qu'un âge postérieur, mêlant ensemble la vieille population et la nouvelle, devait étendre à tous les Pasteurs sans exception.

On a accoutumé de ne considérer l'«invasion des Hyksôs » qu'au point de vue de ses conséquences pour l'histoire d'Égypte : nous n'avons pas l'intention de montrer ici que celles-ci ont été infiniment exagérées, et que la recherche doit se dégager des hyperboles de la légende égyptienne qui a amplifié l'occupation du Delta oriental en une conquête de toute la vallée du Nil, imaginé une longue lignée de Pharaons hyksôs [1], assimilé aux guerres divines la campagne de libération d'Amôsis [2]. L'événement a sans doute eu une influence plus marquée sur la destinée de l'isthme égypto-syrien. Le Sé'ir (*lato sensu*), balayé par les Šôsu qui poussèrent devant eux ou entraînèrent à leur suite les 'Amu de race ḥorite, ne put qu'en être durablement affecté. Etant donnée l'extrême faiblesse numérique des établissements humains que sont susceptibles de nourrir la presqu'île et l'isthme sinaïtiques — le nombre des habitants de la presqu'île ne s'élevait au début du XIXe siècle qu'à 4 ou 5,000 environ [3], — une émigration, qui serait ailleurs insignifiante, équivaut ici à la dépopulation. Ceux des groupes ḥorites qui se jetèrent sur le Delta s'y perdirent sans retour. L'histoire racontée par Manéthon de la capitulation accordée par Amôsis aux 240,000 Hyksôs d'Avaris, laissés libres d'aller fonder Hiérosolyma [4], n'est qu'une grossière altération de la vérité historique, destinée à harmoniser la tradition égyptienne avec la version biblique de l'Exode : ce que le témoignage d'un contemporain, Ahmos si Abina, nous laisse entrevoir du vrai caractère de l'épisode final de la lutte contre les Pasteurs suffit à nous assurer que les envahisseurs, rejetés dans la bourgade voisine de Port-Saïd déjà décimés, — leur nombre ne pouvait dépasser quelques milliers d'hommes et de femmes — ont été tués dans la

1. Les Apophis sont des Pharaons égyptiens de pure race, membres d'une dynastie qui a dû avoir pour centre Avaris. Le dieu local d'Avaris, Suteḫ, est une divinité nationale dont le culte n'implique nullement l'origine étrangère de la famille royale : il est déjà le dieu de Râ-Nahsi, dont personne n'a jamais songé à faire un Hyksôs. Ce n'est que quand Suteh fut devenu une figure démoniaque assimilée aux Ba'al de Syrie que ses adorateurs ont semblé des sacrilèges étrangers à la tradition égyptienne et partant des étrangers.

2. Polyen, VII, 4.

3. Lottin de Laval, *Voyage dans la péninsule du Sinaï*, p. 240.

4. Manéthon dans Josèphe, *Contre Apion*, I, XIV. (89-90).

lutte ou répartis comme esclaves entre les soldats du Pharaon [1]. Si l'on songe que les tribus ou clans que la liste biblique place à la tête de la nation ḥorite, Loṭan et Ḥori (Ḥori surtout, voisin immédiat d'Avaris), étaient les plus rapprochés de la frontière égyptienne, les plus directement sollicités par la riche proie qui s'offrait à leur faim de nomades, on admettra sans peine qu'ils ont dû être des premiers à s'élancer à la curée, et que Loṭan et notamment Ḥori n'ont pu survivre à l'aventure égyptienne et aux représailles qui l'ont suivie; que, s'ils ont maintenu une existence misérable, ils n'ont pu préserver la situation éminente que la liste de la Genèse leur assure à la tête de leurs frères; en d'autres termes, que c'est à la suite de la descente des Hyksôs en Égypte qu'a dû se disloquer le peuple ḥorite tel qu'il apparaît au chapitre XXXVI de la Genèse, où Ḥori et Loṭan en sont les *primi inter pares*.

Dans l'espace noir de cinq ou six siècles qui sépare le Loṭan des Senwosrit, des Amenemhat, des Sinuhit des Sôsu d''Aduma de Seti II, nous fixons donc un point lumineux. Nous saisissons un moment où la bande désertique qui joint le Delta à l'Asie a vu se renouveler, au moins partiellement, sa population ; où les plus notables de ses anciens possesseurs, les tribus prérogatives du Sé'ir, Loṭan et Ḥori se sont nécessairement dispersées, affaiblies, peut-être éteintes; où une race nouvelle surgit, mêlée aux Ḥorites, à la lisière orientale de l'Égypte, pour n'en plus disparaître. Tout porte à croire que l'orage qui, vers la fin du XVIIe siècle, a balayé le désert égypto-syrien, et a laissé dans les annales de l'Égypte un long souvenir, est celui-là même qui a fondu sur les Ḥorites et a ruiné leur ancienne prépondérance; et tout invite à reconnaître dans ceux des Hyksôs qui représentent un élément distinct des Ḥorites l'avant-garde du corps d'invasion dont les Édomites historiques sont des traînards arrêtés aux pentes occidentales de l'ʿAraba.

III

Y avait-il des Édomites parmi les audacieux qui passèrent le Nil, les avant-coureurs que l'Égypte, un instant surprise, devait engloutir ? On est libre de le supposer, mais seuls les amateurs d'hypo-

1. Cf. Max Müller, *Die Hyksos*, dans *Mitteil. d. vorderasiat. Gesellschaft*, 1898, pp. 114 et 132.

thèses aventureuses penseront retrouver dans les Šm'm de l'inscription de Stabl-Antar le clan de Šammâ, fils de Re'uel, fils d'Ésaü[1]. Il est certain que le gros d'Ésaü, loin d'atteindre le Delta, s'arrêta bien avant d'être parvenu à la région où nous avons trouvé établis Ḥori et Loṭan. L'État édomite, dont l'itinéraire de l'Exode d'Israël[2] jalonne approximativement par Qadeš et 'Éçion-Geber la frontière, n'englobe, de l'isthme égypto-syrien, que la partie orientale voisine de l''Araba et le centre; et, si le document du temps de Seti II signale quelques Šôsu d''Aduma à l'ouest de la ligne frontière ainsi circonscrite, dans le Ouâdy Toumilât, il ne s'agit que d'une bande d'aventuriers nomades que la faim a fait sortir du cercle de leurs routes habituelles. La tranche occidentale de l'isthme, la seule que les Égyptiens aient nettement connue[3], est donc restée extérieure à l'aire des établissements édomites stables. Mais il est clair qu'elle a dû être affectée par le passage du groupe ethnique dont les Édomites se détachèrent d'abord et dont la tête de colonne pénétra en plein Delta : il serait inconcevable que le fleuve dont nous observons les alluvions aux deux extrémités de sa route, à Avaris d'une part, sur l''Araba de l'autre, n'eût rien laissé sur la section médiane de son parcours. C'est, en effet, dans cette zone du Sé'ir occidental que les textes du Nouvel-Empire mentionnent à de fréquentes reprises les Šôsu, que leur nom apparente, d'un côté, aux Hyksôs, de l'autre aux gens d'Édom[4] ; c'est là également que la tradition

1. Genèse, XXXVI, 17. Le rapprochement serait, à tout prendre, moins invraisemblable que celui de Šm'm avec שֵׁם proposé par Glaser (*Jehowa-Jovis*, p. 5).

2. La délimitation ainsi obtenue n'a assurément de valeur que pour l'époque où le document des Nombres a été composé (le mot de Stade reste vrai : la recherche qui a pour but de fixer la route prise par les Israélites a l'intérêt de celle qui porterait sur l'itinéraire des Burgondes se rendant chez Attila, dans les Nibelungen). Mais tous les indices concordent à prouver qu'Édom n'a jamais dépassé qu'accidentellement la limite occidentale indiquée par l'itinéraire.

3. Rappelons que, comme il a été dit plus haut (p. 35) la zone des intérêts égyptiens ne s'étendait, au delà de la ligne du canal de Suez, vers le nord, que sur la région du *Petit Désert* où passent les routes de Syrie, vers le sud que sur le district minier du Sarbut et du Ouâdy Maghâra. Le texte du papyrus Harris, qui signale la défaite des « *Sa'ira* d'entre les Bédouins », est postérieur à la mention d'Édom dans le papyrus Anastasi VI et la population visée est sans doute édomite (le document est du début du douzième siècle) ; à cette date, les aborigènes comme Timna', Oholibama, 'Alwan étaient sans doute assimilés : faute de mieux, Ramsès III a fait razzier les misérables nomades du Sé'ir, menu fretin que ses ancêtres eussent dédaigné.

4. Ce terme de Šôsu coudoie, dans les monuments de la XVIIIe dynastie et des périodes suivantes, ceux de Monti, d''Amu, de Ḫôru (employés comme ethniques, le dernier aussi comme nom de pays) : ainsi Monti désigne, dans l'inscription d'Ahmoš si Abina, les Bédouins de l'isthme égypto-syrien et les habitants de la steppe de 'extrême-sud de la Palestine sur lesquels Amôsis, sitôt Avaris pris, va tirer ven-

hébraïque place les plus anciennes résidences de Jacob et de ses descendants : Gošen, le Ḥoreb, Qadeš.

Nous arrivons à une conséquence indirecte, mais de haute importance, des constatations faites plus haut à propos d'Édom. Édom et Israël sont, dans la légende patriarcale, des peuples unis par la plus étroite parenté. Ésaü et Jacob sont plus même que des frères, ce sont des frères jumeaux; la convention généalogique ne possède pas de moyen plus expressif pour affirmer l'extrême affinité, le proche voisinage des origines. Si on se rappelle que c'est à l'ouest du Sé'ir d'Ésaü, dans la terre de Gošen, que la tradition biblique relègue le berceau de la nation issue de Jacob, on se demandera sans doute si ce n'est pas la vague qui, vers la fin du XVIIe siècle, a déposé sur les plateaux orientaux de l'isthme les éléments du futur Édom, qui a entraîné un peu plus loin, jusqu'aux portes de l'Égypte, le noyau (ou l'un des noyaux) du futur Israël.

Wellhausen[1] a émis l'idée que lorsque se fragmenta *Isaac*, la nébuleuse où se confondaient Édom et Israël, Édom se consolida d'abord ; celles des familles qui ne trouvèrent pas place sur le Sé'ir ou qui, pour toute autre raison, se trouvèrent exclues de la nation

geance de l'invasion des Pasteurs ; Ḫôru s'applique à toute l'étendue du *Petit Désert*, jusque vers Elusa, et même à toute la côte que nous appelons philistine et phénicienne (cf. *Sphinx*, IX, p. 75 et suiv.). Il ne faudrait pas croire, en raison de la coexistence du nom récent et des mots anciens, que les Égyptiens se sont rendu distinctement compte de la survivance de leurs anciens voisins horites à côté des nouveaux venus. En réalité, les mots comme Ḫôru, Monti, etc. étaient passés dans la langue pour désigner des espaces ou des populations du désert et ils continuèrent à être utilisés par tradition ; dans aucun cas particulier, leur emploi ne suppose la persistance du groupe ethnique auquel ils avaient été primitivement affectés, pas plus que la mention de la *Graecia* dans Tite-Live ou de l'Allemagne dans Comines n'implique la conservation de la personnalité ethnique des *Graikoi* ou des Alamans jusqu'au premier ou au quinzième siècle. Pour ne recevoir aucune force de l'argument tiré du maintien des noms anciens, l'hypothèse d'une survie partielle des vieux groupes ḥorites dans la zone occidentale de l'isthme reste d'ailleurs extrêmement vraisemblable et même nécessaire (voir *infra*, p. 50, ce qui est dit de *Bilhan*). — Il va de soi que le mot Šôsu, de son côté, n'a pas dû préserver longtemps le sens primitif d'*Étranger* qu'on peut lui supposer et qu'il s'est rapidement étendu à tous les habitants de l'isthme sans distinction d'origine ; dans les textes conservés du Nouvel-Empire, il ne signifie rien de plus que « Bédouin sinaïte » et il sert indifféremment pour les Ḥorites et les populations qui ont peu à peu supplanté et absorbé les Ḥorites. C'est sans aucun doute cette signification composite qu'il avait pour les Égyptiens qui ont appliqué l'expression d' « Hyksôs » aux chefs des Sémites envahisseurs, et qui n'avaient certainement plus aucun soupçon de la variété des éléments qui avaient collaboré à l'invasion du Delta oriental. Ce dernier fait n'entame naturellement en aucune façon la valeur probante que nous avons assignée au terme en l'invoquant à l'appui de l'équation : Pasteur = Bédouin du Sinaï.

1. Wellhausen, *Geschichte*, 5e éd., pp. 9-10.

édomite formèrent l'embryon d'Israël. Dans notre hypothèse les Bené-Ja'qob sont, comme les Édomites, des *Hyksôs* restés en route et sauvés, par la halte qui les arrêta au seuil de l'Égypte, du destin fatal qui attendait leurs frères plus téméraires. Le Gošen est, en effet, presque extérieur à l'Égypte propre : la région avec laquelle il coïncide[1] n'appartenait au royaume pharaonique que politiquement, en ce sens qu'elle était en arrière du *Mur du Prince* élevé vers le lac Timsah[2] pour « empêcher la descente des 'Amu » ; en fait, l'Égypte cessait avec la « terre noire », et la steppe située entre le Nil et le Mur n'était qu'une continuation du désert, une marche un peu plus surveillée que le reste des solitudes de l'isthme. Même après que les Égyptiens eurent construit des établissements durables dans ce district longtemps abandonné aux nomades et qu'un canal y eut conduit l'eau du fleuve, il resta, par la nature du sol et le caractère des habitants, plus désertique que nilotique. Il est sensiblement identique à la « terre du Pharaon » où les fonctionnaires de Seti II ont donné droit de pacage, trois siècles et demi ou plus après l'arrivée des Hyksôs, aux Bédouins d''Aduma; à l'époque grecque, il porte le nom caractéristique d''Αραβία (au moins à partir de Ptolémée II) et déjà Hérodote donne à la ville de Patoumos voisine du canal l'épithète d''Αραβίη. Ainsi se résolvent les difficultés qui faisaient obstacle à l'idée de l'établissement d'un groupe de nomades tel que les Bené-Ja'qob dans le Delta, tant qu'on cherchait Gošen dans un pays de culture, densément peuplé. On peut se les représenter, sans invraisemblance, menant pendant de longues générations la vie pastorale en Gošen à la lisière des champs des sédentaires; restant en contact (le *Mur* était une mince barrière) avec des parents demeurés plus à l'est, au delà du Mur, sur les frontières d'Édom, vers Qadeš ou le Sinaï; s'évadant enfin quand les pro-

1. Le Gošen (ou plutôt Gošem, le Γεσεμ des Septante a préservé la forme originale) est, d'après un document de basse époque, identique, en tout ou en partie, au 20e nome de la Basse-Égypte, c'est-à-dire à la région de Saft-el-Hinné. Ce district, qui forme aujourd'hui une des parties les plus florissantes du Delta, n'était sans doute au début du troisième tiers du second millénaire, pas encore conquis sur le marais ou le désert. Mais le nom de Gošen couvrait à l'origine une contrée plus orientale encore et plus rebelle à la culture et à la vie sédentaire. Cette extension sur tout l'Ouâdy Tumilât me paraît résulter du passage de l'*Ode à Senwosrit III* qui loue le Pharaon d'être « le rempart qui mure le pays de Qosm ». Cette métaphore indique clairement que Qosm était pays frontière ; de plus, elle doit renfermer une allusion directe au *Mur du Prince:* le poète fait entendre que mieux que le rempart, le Pharaon défend Qosm contre les incursions des Bédouins, ce qui suppose que Qosm est sous la protection immédiate de la ligne fortifiée qui couvrait la vallée du Nil vers le nord-est. L'image a d'ailleurs fait fortune dans la rhétorique égyptienne.

2. Cf. sur l'emplacement du Mur, Weill, *Sphinx*, VIII, p. 192.

grès de la colonisation égyptienne dans le Toumilât et à ses alentours leur eurent rendu l'atmosphère irrespirable.

Ce n'est pas innover que considérer la descente en Gošen comme un épisode de l'histoire des Hyksôs, ou, plus précisément, de la migration qui, après avoir ruiné la confédération horite, vint s'abattre contre le Delta. Depuis qu'on a commencé à comparer les traditions égyptiennes avec les récits du Pentateuque, on a été frappé de certains traits de ressemblance des fils de Jacob, « pasteurs de troupeaux », avec les Ποιμένες; comme nous l'avons dit, la relation manéthonienne, falsifiant le dénouement de l'aventure des Hyksôs pour l'harmoniser avec la légende biblique, présuppose l'identification des deux groupes d'immigrants. Josèphe affecte, dans le *Contre Apion*, de prendre au sérieux cette combinaison, qui, des milieux juifs hellénisants, a passé, avec Jules l'Africain, à l'historiographie chrétienne et même à la science plus moderne : assez nombreux sont les savants qui, au cours des derniers siècles, ont entrepris d'accorder la thèse des *Aigyptiaka* avec celle de la Bible. Nous ne nous arrêterons pas aux procédés imaginés pour faire jaillir la vérité du rapprochement de deux sources presque également légendaires[1]. Pour que la question pût être posée utilement, il fallait non seulement que la critique biblique eût fait ressortir quelle masse de broderies romanesques surcharge, dans la Genèse et l'Exode, un mince noyau historique, mais encore que l'historiographie égyptienne se fût libérée des erreurs amoncelées autour de l'aventure des Hyksôs par le compilateur des *Aigyptiaka*. Cette deuxième condition, chose assez singulière, a été la dernière à se réaliser. Ce n'est que d'hier que nous possédons les éléments d'une chronologie égyptienne scientifique, et que nous sommes débarrassés des dates fantastiques de Manéthon, qui reculaient l'arrivée des Hyksôs jusque dans le troisième millénaire; ce n'est que d'hier encore que, renonçant à voir en Manéthon la source capitale et considérant en première ligne les documents égyptiens contemporains des événements ou peu postérieurs, on est parvenu à la notion juste de l'épisode d'Avaris[2] et partant à l'idée que l'Exode ne pouvait avoir aucun rapport avec la soi-disant expulsion des Pasteurs. Parmi les devanciers qui ont admis la réalité d'une relation entre les migrations hyksôs et israélite, nous n'avons donc à tenir

1. Cf. les auteurs cités par Kurtz, *Gesch. d. Alt. Bundes*, II, p. 178 et suiv., et Koehler, *Lehrbuch der bibl. Gesch.*, I, p. 214, n. 1.

2. Ed. Meyer, *Gesch. Alt. Aeg.*, p. 214, tout en reconnaissant le caractère véritable de la prise d'Avaris, concède encore à la tradition que les guerriers hyksôs ont pu profiter d'une capitulation.

compte que des derniers en date [1], particulièrement de Spiegelberg. Le fait principal allégué par Spiegelberg apportera, à ce qu'il nous semble, quelque appui à l'hypothèse que nous avons fondée sur la vérification par les documents égyptiens des données bibliques relatives aux Ḥorites et à Édom. Nous reproduisons à peu près textuellement l'argumentation du savant égyptologue de Strasbourg [2]. Les Hyksôs sont des Bédouins syriens qui s'emparèrent du royaume pharaonique et le dominèrent pendant deux siècles. Leurs rois régnèrent sur l'Égypte à la façon des anciens souverains du pays, dont ils adoptèrent bientôt la culture supérieure. Il est vraisemblable que ces conquérants sémites, quoique superficiellement égyptianisés, gardèrent toujours le sentiment des liens étroits qui les attachaient à leur terre d'origine, et ils ont dû favoriser constamment l'arrivée de nouveaux contingents de Sémites. On peut donc conjecturer que c'est à cette époque que s'est produite la première immigration de clans israélites, celle que l'Ancien Testament personnifie dans les figures d'Abraham et de Jacob. Ce serait là, à première vue, une supposition arbitraire; mais elle s'appuie sur le fait extrêmement remarquable que parmi les rois Hyksôs il en est un qui s'appelle יעקב אל = Ya'qob-el et porte la forme ancienne du nom de Jacob; le nom d'un autre prince hyksôs, Smqn, doit peut-être être rendu par Siméon. On ne partira pas de là, assurément, pour identifier le patriarche Jacob avec son homonyme hyksôs; si le premier avait été roi d'Égypte, la tradition en aurait su quelque chose. Mais on a sans doute le droit de conclure qu'il y a connexion entre la domination des Hyksôs et les *Jakobstämme* [3].

Des deux noms propres ainsi introduits dans le débat, nous laissons de côté le second, Smqn, dont l'identité matérielle avec celui de Siméon est loin d'être certaine. Mais Ya'qob-el [4] doit nous arrêter. Le principicule, dont un scarabée nous a conservé le nom,

1. Sethe, *Goett. Gel. Anzeigen*, 1904, p. 937; Bissing, *Gesch. Aegyptens*, p. 38.

2. Spiegelberg, *Aufenthalt Israels in Ægypten*, p. 28 et suiv. — Du même, *Ægyptologische Randglossen zum Alten Testament*, p. 11 et suiv.

3. Spiegelberg distingue les tribus de Jacob, qui avaient émigré en Gošen, de celles d'Israël restées en Syrie. La question des rapports de Jacob et d'Israël et celle de la date de l'Exode restent trop obscures pour que nous puissions décider si Israël, dont l'inscription triomphale de Menephtah atteste le domicile palestinien pour 1250 environ, comprend ou non les groupes échappés de Gošen.

4. Il ne semble pas qu'il y ait lieu de douter de l'exactitude de cette transcription de l'hiéroglyphique Y'qbhl (Sethe, *Goett. Gel. Anz.*, 1904, p. 938). Une explication différente a été proposée avec une réserve méritoire par Max Müller (*Mitt. vorder. Gesellsch.*, 1898, p. 167) : la seconde partie du mot serait égyptienne et l'ensemble signifierait « Ja'kob befriedigt ». Cet hybride paraît bien peu vraisemblable.

ne régna assurément pas sur toute l'Égypte; il fut seulement le chef de bandes qui n'occupaient sans doute pas la totalité du Delta. L'égyptianisme de surface dont témoigne son scarabée ne doit pas davantage faire illusion ; pendant leur brève domination, les Hyksôs n'ont guère eu le temps de s'approprier une civilisation si différente de la leur (les Pasteurs faits prisonniers à Avaris semblent bien être restés de purs Sémites) et les scarabées qu'ont fait graver leurs scheikhs ne prouvent guère plus pour le degré de leur assimilation que les cartes de visite en français dont s'honorent de nos jours les notables musulmans de l'Orient.

Ya'qob-el est la forme complète du nom théophore dont Ya'qob est la forme apocopée. Le mot est identique à l'un des noms de la liste triomphale de Thoutmès III[1] (première moitié du xve siècle). Nous ne savons malheureusement pas dans quelle partie de la Palestine les Égyptiens ont rencontré ce Ya'qob-el (Max Müller a pensé à la Palestine centrale, vers le domaine de Dan et d'Éphraïm, Šanda à la Transjordanie[2]) ; nous ignorons même si c'est là un nom de localité ou de tribu[3]. En présence de tant d'obscurités, toute conclusion précise risque d'être imprudente. On peut cependant croire, sans excès de hardiesse, qu'un lien existe entre Ya'qob-el nom individuel et Ya'qob-el nom ethnique : soit qu'un Ya'qob-el (qui n'est pas nécessairement identique à celui dont nous possédons un monument, mais qui a dû faire partie de la même société) ait réellement servi de souche à un groupe familial étendu, soit qu'il ait été un chef ou un personnage notable qui a donné son nom à un clan non fondé sur la consanguinité[4]. Cette application à

1. Voir Ed. Meyer, *Zeitschr. altt. Wissensch.*, 1886, p. 1 et suiv. ; Max Müller, *Asien und Europa*, p. 162 et suiv., et *Oriental. Literatur-Zeitung*, II, 397 : Holzinger, *Genesis*, p. 268 ; Šanda, *Mittheil. vorder. Gesellsch.*, 1902, p. 90 ; Luther, *Zeitschr. f. altt. Wiss.*, 1901, p. 60 et suiv., etc.

2. S'il était certain, comme l'a pensé Maspero, que la partie de la liste qui avoisine la mention de Ya'qob-el (n° 102) se réfère à la Palestine méridionale, que *Grr* (80) est Gerar, *Rhbu* (87) Rehobot, Gezer du n° 104 le Gézer de la Judée, on pourrait supposer que Ya'qob-el appartient au Negeb, et réside à proximité et au contact des Šôsu du Sé'ir. L'hypothèse aurait l'avantage de rendre compte du rapport du Ya'qob-el du scarabée avec le Ya'qob-el de Thoutmès III sans obliger à supposer que celui-ci représente ou bien un groupe hyksôs resté en route au moment de la marche vers l'Égypte, ou bien une bande évadée du Sé'ir ou même de Gošen à la suite d'un premier exode.

3. Cette dernière alternative, longtemps perdue de vue, a été rappelée par Sethe (*Goett. Gel. Anz.*, 1904, p. 938).

4. Noeldeke a indiqué ces deux hypothèses comme rendant compte dans la majorité des cas du phénomène, fréquent et même normal chez les Sémites nomades, de la désignation d'un groupe par le nom d'un individu, ancêtre réel ou supposé (*ZDMG.*, XL, p. 157-158).

une collectivité d'un nom personnel a été réalisée, de 1600 à 1475 environ, entre le Sé'ir oriental et un coin inconnu de la Palestine. Est-ce coïncidence fortuite que la tradition hébraïque ait prêté une fortune identique, dans les mêmes limites d'espace et même de temps, au nom du héros et ancêtre Ja'qob ?

Cet indice d'une « descente en Gošen » n'est d'ailleurs pas isolé. Nous avons dit que les Édomites ont absorbé une partie de la population qui les a précédés sur le Sé'ir ; les listes à forme généalogique traduisent en général ce fait par la fiction du mariage de groupes horites (Timna', Oholibama) avec Ésaü ou son premier-né Eliphaz [1]. Si les « fils de Jacob » ont, en effet, comme nous l'avons supposé, occupé la région orientale du territoire horite, il est à prévoir que leur généalogie doit montrer quelque trace d'un croisement avec les *iôšbé ha'areç*. Or le nom de la mère de Dan et de Nephthali, servante de Rachel et concubine de Jacob, *Bilha*, a été reconnu identique, par Dillmann [2] et Stade [3], à celui du clan horite de *Bilhan* [4]. Pour qui admet qu'il y a eu contact entre les « fils de Jacob » et les Horites, rien de plus aisé à expliquer que l'insertion d'un neveu de Lotan dans la lignée des ancêtres d'Israël [5].

***

Les monuments égyptiens cités plus haut sont en grande partie pour la science des acquisitions nouvelles ; les pierres qui fixent le site et la date de Lotan, les scarabées des principicules hyksôs, l'inscription de Menephtah avec sa mention d'Israël, ont vu le jour dans l'intervalle des dix dernières années. A voir la rapidité et la fécondité des découvertes, on peut rêver pour un proche avenir la conquête de matériaux nouveaux qui imposeront avec la clarté de l'évidence les résultats que nous disputons à la parcimonie de nos textes. Tels qu'ils sont, les renseignements donnés par les inscriptions hiéroglyphiques et les papyrus ont leur prix. En dépit de la misère de notre information sur l'incident hyksôs, de l'étroitesse

1. Cf. Buhl, *Edomiten*.
2. Dillmann, *Genesis*, p. 387.
3. Stade, *Geschichte*, I, p. 146, n. 1.
4. La modification de la désinence, de Bilhan à Bilha, n'est pas troublante : le 'Alwan horite répond de même au 'Alwa édomite (Genèse, xxxvi, 23 et 40).
5. Steuernagel, *Einwanderung*, p. 43, au lieu de s'arrêter, comme Dillmann et Stade, à un rapprochement purement verbal, a conclu avec raison du nom de *Bilha* à l'existence d'éléments horites unis à « Rahel ». Mais nous ne pouvons le suivre dans son aventureuse reconstruction de l'histoire des tribus.

de la fenêtre ouverte du côté de l'Égypte sur l'isthme du Sé'ir, nous possédons par eux des points de repère qui permettent de reconstruire avec probabilité une histoire du désert égypto-syrien au second millénaire conforme, dans ses grandes lignes, au schéma qu'on peut extraire des récits bibliques. Depuis quelques années, la science s'est surtout montrée attentive aux rapports de la culture hébraïque avec la civilisation développée qui, issue de Babel, s'imposa à tous les Sémites sédentaires du Nord. Ceux qui, sans méconnaître la capitale importance du rôle qu'y ont joué les éléments « babyloniens », ne croient pouvoir expliquer l'évolution de la société et de la religion israélites qu'en mettant au point de départ les formes simples d'une organisation de nomades, estimeront sans doute qu'en nous faisant entrevoir les linéaments de l'épisode sinaïtique, les documents égyptiens restituent à l'histoire du peuple hébreu l'exacte perspective que le panbabylonisme a obscurcie.

Isidore Lévy.

CONTRIBUTION

A L'HISTOIRE DES GUEONIM PALESTINIENS

On sait que les trouvailles de la Gueniza, et tout particulièrement l'écrit appelé « Meguilla d'Ebiatar », nous ont révélé ce fait surprenant, que les chefs d'école palestiniens ont porté, à partir du deuxième quart du XIe siècle environ, le titre de Gaon, ou, suivant le nom complet de cette dignité, de ראש ישיבת גאון יעקב, mais qu'à la suite d'événements politiques, le gaonat de Palestine ne dura pas un siècle entier, après quoi les descendants de ces dignitaires émigrèrent en Egypte. Le premier chef d'académie qui prit le titre de Gaon fut l'Aaronide Salomon b. Yehouda, petit-fils d'un certain Joseph ha-Cohen בית דין, c'est-à-dire Ab-Beth-Din. Il eut pour successeur son fils Joseph (mort en 1054) ; mais pendant que celui-ci exerçait la dignité du Gaonat, cette fonction passa au prince Daniel b. Azaria de Babylonie, et ne revint qu'après la mort de Daniel (1062) à Elia, fils cadet de Salomon (mort en 1084). Le successeur d'Elia fut son fils Ebiatar, sous qui l'académie fut fortement battue en brèche par un fils de Daniel, nommé David, qui se proclama exilarque en Egypte. C'est précisément l'histoire de cette tribulation, ainsi que la chute de David et la délivrance de l'académie qui en fut la conséquence, qu'Ebiatar raconte dans sa Meguilla. Mais désormais l'école palestinienne ne put tout de même pas se maintenir longtemps. Du frère d'Ebiatar, Salomon, nous ne savons même plus avec certitude s'il exerça les fonctions de Gaon jusqu'à la fin de sa vie ; mais nous trouvons un fils de Salomon, Maçliah — bien qu'il porte encore le titre de ראש ישיבת גאון יעקב — établi déjà à Fostât en 1131, et aussi, encore vingt ans plus tôt, un fils d'Ebiatar, Elia[1].

1. Voir mon article sur Éphraïm ben Schemaria dans la *Revue*, XLVIII, 151 et s. où l'on trouvera toutes les indications bibliographiques.

Or, il est intéressant d'apprendre que les noms de tous ces Aaronides (à l'exception d'un seul) se retrouvent dans un fragment de la Gueniza, au British Museum (Ms. or. 5549, fol. 1 r°). Ce fragment est une espèce de liste de défunts, telle qu'il s'en trouve encore dans la Gueniza[1], et comme il renferme, de plus, d'autres particularités remarquables, je le publie ici *in extenso*, avant d'en étudier le contenu en détail.

ביתת בן דוסא

כבוד גדולת קדושת מרנא ורבנא דוסא השר הנכב וכגק מרנא
ורבנא יהושע החבר המעולה וכגק מ ור אברהם השר הנכ
וכגק מ ור יצחק השר הנכ וכגק מר ור יעקב השר הגדול ביש
5. עטרת החכמה כליל היופי וכגק מר ורבנ יהושע השר האדיר
בישראל אב החכמה מודע התבונה וכלל נפטרי המשפחה
המיוחסה

ראשי ישיבות

אליהו הכהן ראש ישיבה שלגולה
10. ישלמה ראש הישיבה שלגולה
ומנחם ראש ישיבה שלגולה
ומר רבי כהנה רבה
ויהוסף הכהן בית דין כהן צדק
ושלמה הכהן ראש ישיבת גאון יעקב
15. ואליהו הכהן ראש ישיבת גאון יעקב
ואביתר הכהן ראש ישיבת גאון יעקב
והמודו אליהו הכהן הרביעי בחבורה
ושלמה הכהן ראש ישיבת גאון יעקב
ומצליח הכהן ראש ישיבת גאון יעקב
20. והגבירה היקרה הנפטרת לבית עולמה

Ainsi, la première partie de ce fragment (l. 1 à 7) énumère les membres suivants d'une famille[2] בן דוסא : Dosa, Josué, Abraham, Isaac, Jacob et Josué. Ils sont tous représentés comme nobles, savants et considérés ; toutefois nous ne savons pas ce qu'ils étaient. Mais comme ce fragment a probablement été écrit, ainsi que nous le verrons tout à l'heure, en Egypte au XIIe siècle, il se peut que le Josué nommé en second, en admettant qu'il soit fils du

1. Voir, par exemple, le fragment édité par Gaster dans *Mélanges Kaufmann*, p. 241, n° XV.

2. C'est peut être ainsi qu'il faut expliquer le mot ביתת.

Dosa qui le précède immédiatement, soit identique avec Abou Saïd Josué b. Dosa d'Egypte, en l'honneur duquel Juda Hallévi a composé un poème débutant ainsi : גבר זמן וירד ביהושע [1]. Il est vrai que cet Abou Saïd porte encore le surnom d'Ibn-קַרְקָה, que nous ne trouvons pas dans notre document, mais, Dosa étant un nom très rare, l'identification est extrêmement vraisemblable.

Quant aux chefs d'école énumérés, ceux qui se lisent aux lignes 13-19 sont les mêmes que les docteurs palestiniens que j'ai mentionnés plus haut. C'est d'abord (l. 13) Joseph, qui fut le chef de cette lignée de Gueonim aaronides, et qui est nommé ici également, tout comme dans un autre fragment de la Gueniza, édité par Schechter [2] : הכהן בית דין כהן צדק (ou יהוסף) יוסף. Le Salomon qui le suit (l. 14) doit être identique avec Salomon b. Yehouda, et il se confirme de nouveau que Salomon, lui aussi, était un Aaronide et que son père Yehouda ne fut pas Gaon, car il n'est pas mentionné ici. A Salomon succéda, ainsi que je l'ai déjà dit et ainsi qu'il résulte de la Meguilla d'Ebiatar, son fils Joseph ; mais celui-ci n'est pas cité ici, probablement parce qu'il fut, sans doute aussitôt après son entrée en fonctions, évincé par Daniel b. Azaria, et qu'il dut se contenter du rôle d'Ab-Beth-Din [3]. Par contre, le successeur de Joseph, Elia, de même que le fils et successeur d'Elia, Ebiatar, l'auteur de la Meguilla qui porte son nom, sont mentionnés aux lignes 15 et 16. Du fils d'Ebiatar, Elia, nous savions seulement jusqu'ici qu'il avait émigré à Fostât, où il acheta en 1111 le commentaire de Hananel sur *Yomá*, et où le *Mouschtamil* du Caraïte Aboulfaradj Haroûn fut copié pour lui un an plus tard [4]. Notre document nous apprend maintenant qu'avant d'émigrer, il fut membre de l'académie palestinienne, où il tint le rang de « Quatrième », rang qui fut aussi occupé par Çadok b. Yosia, « Troisième » sous Ebiatar, avant d'avoir été nommé à ce dernier titre [5]. Le Salomon nommé à la ligne 18 est identique avec l'homo-

1. *Diwan*, éd. Brody, t. I, n° 71. Cf. *ibid.*, les remarques, p. 176, et Steinschneider, *Jew. Quart. Rev.*, XI, 329. Une lettre en prose rimée de Juda Hallévi à ce Josué se trouve dans le même *Diwan*, t. II, n° 117 (réimprimée dans Brody-Albrecht, שיר השיר, Leipzig, 1905, p. 99).

2. *Saadyana*, p. 81. Dans mon *Schechter's Saadyana*, p. 14, l'expression בית דין est accolée par erreur au second Joseph.

3. Voir Bacher, *J. Q. R.*, XV, 84. Il est vrai que la Meguilla d'Ebiatar ne dit pas formellement que Joseph ait été le fils et successeur de Salomon, mais cela résulte du contexte. Ce Joseph n'est pas du tout connu par ailleurs, et ne paraît pas avoir joué de rôle important.

4. Voir *ibid.*, 95.

5. *Meguilla d'Ebiatar*, p. 2, l. 19 : והרביצו עלה להיות שלישי...

nyme, frère d'Ebiatar, mentionné précédemment ; de même le Maçliah de la ligne 19 est le même que le fils de Salomon II, également cité déjà et qui vivait en 1131 à Fostât. Enfin, la femme qui vient en dernier lieu, et dont le nom n'est pas indiqué, est sans doute identique avec Sitt Alma'a, la fille de Maçliah, mentionnée dans le fragment édité par Schechter (*Saadyana*, n° XLIII). Comme le nom de cette femme n'est suivi d'aucun autre, notre fragment doit avoir été composé vers le milieu du XIIe siècle, et composé à Fostât, où les descendants des Gueonim palestiniens jouissaient sans doute d'une certaine considération, et où il y avait intérêt, par conséquent, à révérer aussi le souvenir de leurs aïeux.

Que si notre fragment provient de Fostât, on peut aussi émettre une conjecture sur les chefs d'école mentionnés aux lignes 9 à 11. Tous trois portent le titre ראש ישיבה של גולה, ce qui prouve qu'ils n'exerçaient pas en Palestine. Nous voyons que ceux de Babylonie nomment parfois leur académie שער הישיבה של גולה ; quant à eux-mêmes, ils se désignent aussi par גאון ou ראש ישיבת גאון יעקב, mais jamais par ראש ישיבה של גולה[1]. Par contre, nous trouvons des chefs d'école à Fostât, qui se nomment ainsi, par exemple Yosia b. Azaria ha-Cohen, le cousin de l'exilarque David b. Daniel, mentionné dans la Meguilla d'Ebiatar (p. 3, l. 6) ; de même Natanel, qui fut en même temps Naguid, est appelé ראש ישיבה של גולה[2]. En outre, la désignation de גולה, appliquée à l'Égypte, a une histoire tout à fait à part. Quand David b. Daniel se proclama exilarque à Fostât, et mit en péril l'académie de Palestine, le « Troisième » de cette école soutint avec la plus grande fermeté que la dénomination de גולה ne convenait qu'à la Babylonie, et que ce pays seul, par conséquent, avait droit à un exilarque[3]. Nous avons conservé une protestation très énergique contre cette assertion dans un fragment de la Gueniza, dont les auteurs (ou l'auteur) étaient membres de l'académie de Fostât et

1. Voir, par exemple, l'en-tête de la Consultation publiée par Harkavy, *Stud. u. Mitt.*, IV, 88 : שאלה זו יצאה לפנינו אל שער הישיבה שלגולה לפני אדוננו האיי ראש ישיבת גאון יעקב חמוד אדוננו שרירא ראש ישיבת גאון יעקב וכו׳. L'expression שערי הישיבות שלגולה revient aussi dans un fragment de la Gueniza édité par Schechter (*Mélanges Berliner*, partie hébr., p. 111, *ult.*), qui proviendrait de l'Egypte, et qui appartient au premier tiers du XIe siècle, voir *Revue*, XLVII, 139, et mon *Schechter's Saadyana*, p. 8, n° 1.

2. Voir *J. Q. R.*, VIII, 554 ; *Revue*, XLVIII, 164, n. 3. La fondation d'une académie à Fostât pourrait remonter à Schemaria b. Elhanan ; voir *Revue*, *l. c.*, 161.

3. *Meguilla d'Ebiatar*, p. 4, l. 6 : ....א׳ שאין צופן גולה ולא נהגו ראשונים וחכמים בדבר זה מעולם לקרוא גולה או ראש גולה בצופן בכל המקומות חוץ מבבל שגלו אליה גלויות יש׳ וכו׳. Voir à ce sujet, *Revue*, XLVIII, 167.

disent que l'Égypte peut également être considérée comme Diaspora, aussi bien que la Babylonie, d'autant plus que Joseph et les autres ancêtres des tribus y ont vécu, et que Moïse y est né [1]. C'est pour affirmer ce droit que l'usage semble s'être établi chez les chefs de l'école de Fostât de se nommer ראש ישיבה של גולה.

Pour ce qui est de ces trois chefs : Elia ha-Cohen, Salomon et Menahem, il va sans dire qu'il est difficile de les identifier. D'après al-Hiti, le Caraïte Samuel b. Ascher b. Mançoûr, surnommé Abou-l-Tayyib al-Djebeli, aurait engagé une polémique contre un מנחם ראש מתיבא. Mais comme ce Caraïte appartient probablement au xe siècle, le Menahem qu'il a combattu pourrait difficilement être le même que l'un des nôtres, car le titre de ראש ישיבה של גולה naquit sans doute en Égypte, à la suite des faits que j'ai exposés, au plus tôt seulement dans la seconde moitié du xie siècle. J'ai identifié aussi le Menahem cité par al-Hiti avec un disciple de Saadia qui porte le même nom [2].

Il est encore plus malaisé de dire ce que fut le Cahana mentionné à la l. 12, et qui, tout en étant placé parmi des chefs d'école, n'est pourtant pas désigné spécialement comme ayant exercé cette fonction. Je remarque seulement qu'il y a eu à Pumbedita un gaon de ce nom (Cahana b. Haninaï) [3].

SAMUEL POZNANSKI.

P. S. — Cet article était déjà imprimé, quand le fascicule d'octobre de la *J.Q.R.* (t. XVIII, p. 1-39) a publié une étude substantielle de E. J. Worman, intitulée : *Notes on the Jews in Fustat from Genizah Cambridge documents*. Cette étude nous apprend d'abord (p. 14) que le Maçliah ha-Cohen mentionné plus haut présidait un tribunal à Fostât, qu'il a sans doute exercé aussi les fonctions de chef d'école, et que les documents signés par lui embrassent les années 1127-1138. Que si, dans ces documents, il ne se nomme pas ראש ישיבה של גולה, mais ראש ישיבת גאון יעקב.

1. *Saadyana*, n° XL, f° 2 v°, l. 14 : ....כי מצרים חוצה לארץ וכבבל חשובה et f° 4 v°, l. 1 : הלא ארץ מצרים חוצה לארץ ותם ונזיר אחיו שבטי חמד גרו בה ואשר ידעו יוי פנים אל פנים בו נולד וכו׳. Cf. *Revue, l. c.*, 169-170.

2. Cf. ma notice sur al-Djebeli dans *Jew. Encycl.*, VIII, 16. Mais si le fragment de la Gueniza mentionné plus haut (p. 24, n. 1) provient réellement de l'Égypte, il prouverait que la dénomination de גולה y était déjà usuelle dans le premier tiers du xie siècle.

3. Les personnes mentionnées à côté du fragment comme étant encore en vie (une femme, puis trois hommes : Salomon, Moïse et Ismaël) pourraient, à cause de l'épithète qui les accompagne, avoir appartenu à la famille des Ben-Dosa.

c'est sans doute parce qu'il a apporté ce titre de la Palestine et qu'il n'a pas pu l'échanger contre un nouveau.

Worman donne aussi la liste des chefs de l'académie de Fostât, trouvés par lui, qui ont précédé Maçliah. Le premier est Yosiya, qui est identique, ce que Worman ne remarque pas, avec le Yosiya b. Azarya ha-Cohen nommé plus haut (il florissait en 1070-1081). Ensuite vient un personnage, d'ailleurs inconnu, Salomon b. Samuel b. טליון (*sic*), peu après 1082 (c'est ainsi qu'il faut lire, l. 19, au lieu de 1028). C'est ensuite un Salomon ha-Cohen b. Yosef, qui est désigné dans un document datant de 1092 comme אב הישיבה, appellation correspondant à Ab Beth-Din [1], mais qui reçoit aussi le titre de ראש הישיבה. Puis vient Maçliah, et, après lui, un certain Samuel, pendant les années 1143-1159 [2].

Si mon hypothèse sur les trois chefs d'école de notre fragment (l. 9-11) est exacte, en d'autres termes s'ils ont exercé leurs fonctions en Egypte, c'est-à-dire à Fostât, il n'est pas impossible que le Elia mentionné à la ligne 9, étant donné qu'il est désigné comme Cohen, soit un fils de Yosiya et ait exercé ses fonctions très peu de temps, ensuite que le Salomon de la ligne 10 soit identique avec Salomon b. Samuel b. טליון, enfin que Menahem ait exercé ses fonctions entre celui-ci et Salomon ha-Cohen b. Yosef. Mais il va sans dire que ce ne sont là que de vagues hypothèses, qui ont besoin d'être confirmées par de nouvelles trouvailles.

Worman cite aussi (p. 12) une lettre adressée à Haï par les membres de la synagogue babylonienne de Fostât (ממנו אנחנו הקהלות המתפללים בכנסת הבבליים הקרואה על שם ישיבתו), dans laquelle ils donnent au Gaon le titre de ראש ישיבה של גולה. Mais ici encore

1. Le terme de אב pour אב בית דין se trouve aussi dans la *Meguilla d'Ebiatar*, par exemple, p. 2, l. 19. Le document de 1092 en question est publié par Schechter, *Saadyana*, p. 81, note 2. Cf. *Revue*, t. XLVIII, 166, note 3.

2. C'est probablement le Naguid Samuel b. Hananya, mais celui-ci était-il aussi chef d'école ? — Entre Salomon b. Samuel b. טליון et Salomon ha-Cohen b. Yosef, Worman place encore le prince Daniel, qui aurait été chef d'école en 1092. Mais le document invoqué, qui est identique avec celui qui est cité dans la note précédente, provient du tribunal de l'exilarque David b. Daniel, dont le père, Daniel b. Azarya, fut Gaon en Palestine, comme je l'ai dit précédemment. Worman cite encore, d'après des documents de la seconde moitié du XIIe siècle et de la première moitié du XIIIe : un prince Daniel en 1165, qui est probablement le même que l'exilarque Daniel b. Hasdaï de Bagdad ; Natanel ha-Lévi en 1160 et 1166, dans lequel il faut voir dès lors le Naguid de ce nom mentionné plus haut. Puis vient Moïse, en 1171, c'est-à-dire Maïmonide, et enfin, comme chef d'école, אברהם הפטיש en 1212-1232, qui n'est autre qu'Abraham Maïmonide (sauf qu'il faut compléter l'épithète en הפטיש הזקן, voir *Monatsschrift*, t. XLIV, 11 : מורינו ורבינו אברהם הרב המובהק הפטיש החזק וכו').

ce titre, que Haï ne porte nulle part ailleurs, ne peut s'expliquer que comme étant familier aux Juifs d'Égypte. En tout cas, il faut ajouter cette lettre à la correspondance si maigre (j'en ai dressé la liste dans la *Revue*, t. XLVIII, 161-162) échangée entre l'Egypte et les Gueonim babyloniens, en y joignant aussi la Consultation citée dans תשובות גאונים קדמונים, n° 79 (fol. 24 *a*, l. 3 : רשש' הא דא' רב אין מעברין את השנה אלא אם כן היתה התקופה חסי' רובו של חדש... כבר נשאלה מלפנינו ממצרים מקץ שנים ופירשנוה פירוש מבואר וכו').

S. P.

LE COMMENTAIRE DU PENTATEUQUE

ATTRIBUÉ À R. ASCHER BEN YEHIEL

Dans le *Hadar Zekènim* (Livourne, 1840) se trouve imprimé, d'après un manuscrit datant de 1504[1], à côté d'une version des Tossafot sur le Pentateuque, un autre commentaire du Pentateuque, appelé הרא"ש. L'éditeur, Samuel Ibn-Yoli, et les rabbins de Livourne signataires de l'Approbation attribuent ce commentaire à R. Ascher b. Yehiel. Cette indication est reproduite par les bibliographes, par Jellinek, Bacher, Epstein, Gross[2] et d'autres encore. Il est tout à fait singulier qu'aucun de ces savants n'ait conçu de doute sur l'attribution à Ascheri de cet ouvrage, car une simple lecture un peu attentive éveille nécessairement la défiance. Mais la paternité d'Ascheri ne doit pas seulement être révoquée en doute, on peut même démontrer jusqu'à l'évidence qu'il est impossible que R. Ascher ben Yehiel soit l'auteur de ce commentaire qui lui est attribué.

I

ASCHERI N'EST PAS L'AUTEUR DU COMMENTAIRE.

Et d'abord il est extrêmement douteux qu'Ascher ben Yehiel ait jamais écrit un commentaire du Pentateuque. Déjà Azoulaï fait remarquer que Jacob b. Ascher, dans l'introduction de ses פרפראות,

1. C'est peut-être le même manuscrit que mentionne Azoulaï, *Schem ha-Guedol.*, I, p. 34 dans l'éd. Ben Jacob.

2. Ben Jacob, *Otzar ha-Sefarim*, p. 134; Steinschneider, *Cat. Bodl.*, p. 751, n° 32; Jellinek, *Bêt ha-Midrasch*, V, p. 156 et suiv.; Bacher, *Die jüdische Bibelexegese*, p. 91, 100; Epstein, *Moses ha-Darschan aus Narbonne*, p. 15; Gross, *Gallia Judaica*, p. 746.

ne mentionne pas de commentaire de son père. Mais, pour défendre contre cette objection son garant, le personnage considérable (אדם גדול) qui lui a parlé d'un commentaire manuscrit d'Ascheri sur le Pentateuque, Azoulaï s'efforce de faire taire son scrupule critique en supposant que Jacob ben Ascher n'a peut-être pas connu le commentaire de son père : אם לא שנאמר שלא הגיע לידו [1]. Pour admettre cette singulière explication il faudrait croire que Jacob b. Ascher resta en Allemagne après le départ de son père. Dans ce cas, il serait possible, à la rigueur, que le commentaire composé par le père en Espagne fût resté inconnu au fils en Allemagne. Azoulaï paraît, en effet, être de cet avis, en disant que ce commentaire ne lui était pas parvenu et, plus loin (p. 86, n° 28) : ורבינו יעקב בעל הטורים נסע מאשכנז לבוא לא"י « Jacob b. Ascher avait quitté l'Allemagne... » Mais comme il est constant que Jacob ben Ascher est allé en Espagne avec son père et qu'il est même mort dans ce pays [2], l'idée qu'il n'a pas connu le commentaire de son père, avec lequel il a toujours habité dans le même pays, n'est pas seulement, comme Azoulaï le remarque lui même, étrange (דבר זר), mais même tout à fait impossible Si Ascheri avait composé un commentaire du Pentateuque, Jacob b. Ascher n'aurait pas manqué de le connaître. Or, qu'il ne l'ait pas connu, c'est ce qui ressort, non seulement du fait relevé par Azoulaï, mais encore, et avec beaucoup plus de certitude, de la circonstance suivante : dans le corps de son commentaire [3], Jacob ben Ascher rapporte vingt-et-une explications et interprétations au nom de son père, sans employer même une seule fois l'expression : כתב א"א ז"ל · mon père a écrit... », ainsi qu'il fait dans les *Tourim*, ou dans le commentaire lui-même, quand il y cite Nahmani et Ibn Ezra.

Il est vrai que les expressions par lesquelles il introduit les explications de son père (הוקשה לא"א, מדקדק, מפרש, אמר, אומר, אדונו, אבי הרב רבינו אשר, לשון א"א הרא"ש ז"ל, א"א הרא"ש ז"ל) sont aussi employées pour des emprunts faits à des ouvrages, mais ici elles font l'impression de se rapporter à une tradition orale. C'est même dit une fois explicitement : ופי' לי א"א הרא"ש ז"ל (sur Gen., I, 30). Pourtant Geiger [4] croit que Jacob ben Ascher a connu aussi des no-

1. *Schem ha-Guedol.*, p. 34 dans l'éd. Ben Jacob.

2. Cf. la note de Cassel sur les Consultations זכרון יהודה, p. 60 *b* ; Graetz, VII, p. 346 et suiv. ; Weiss, *Zur Geschichte der Tradition*, V, p. 118.

3. Il s'agit aussi bien du Commentaire lui-même (Zolkiew, 1806 ; Hanovre, 1838) que des פרפראות souvent imprimées sous le titre de בעל הטורים. Tous deux ne formaient primitivement qu'un seul ouvrage.

4. *Wissenschaftliche Zeitschrift*, IV, p. 400.

tices écrites de son père, « parce qu'il cite deux fois ses propres paroles (לשון א"א הרא"ש ז"ל), et qu'il en indique une fois la fin par l'addition des mots : jusqu'ici (ע"כ) ». Se référant à Geiger, Zunz[1] aussi parle de « gloses d'Ascheri écrites sur le Pentateuque ».

Mais nous allons prouver par un exemple, emprunté au commentaire même en question, qu'on peut introduire par l'expression לשון פ' la citation de paroles simplement entendues. Il y est dit, f° 58 *a*, *s. v.* שמעו : ...אכן שמעתי מפי הרב ר' דן אשכנזי ז"ל « J'ai entendu de la bouche de Dan Aschkenazi... », ce qui n'empêche pas qu'on lit ensuite : וזהו לשון הרב ז"ל, « tels sont les termes de... ». L'opinion de Geiger est encore contredite par les trois citations contenant l'eulogie יצ"ר, formule usitée pour les vivants (éd. Hanovre, 54 *c*, 59 *a*, 69 *a*). Il est difficile d'admettre avec Geiger que יצ"ר soit une faute pour זצ"ל, alors que la première formule est reproduite à plusieurs reprises et au milieu de passages qui contiennent la seconde, et surtout s'il est vrai que, comme le dit le premier éditeur, le manuscrit qui a servi à son édition était écrit de la main même de l'auteur. Voici tout bonnement la clef de l'énigme : Jacob ben Ascher a mis par écrit les explications qu'il cite au nom de א"א הרא"ש יצ"ר du vivant de son père ; ensuite l'eulogie יצ"ר s'est simplement conservée lors de la rédaction du Commentaire. S'il avait eu sous les yeux des « notes écrites » de son père, cette eulogie serait inexplicable. Deux exemples montreront la justesse de cette explication.

Dans le commentaire qui nous occupe, Baruch le Français est cité comme mort, *Hadar Zekènim*, 7 *a*, tandis que le nom du même rabbin est suivi, 36 *b*, de l'eulogie נר"ו. D'autre part, Yomtob b. Abraham de Séville (Ritba) a mis la dernière main à ses Novelles sur *Aboda Zara* en 1342[2], ce qui n'empêche pas qu'il y cite ses maîtres, Aron ha-Lévi et Salomon b. Adret, avec l'eulogie נ"ר, ou נר"ו (7 *b*, 13 *a*, 14 *a*, 19 *b*, 21 *b*, 33 *a*, *b*, 34 *a*, 38 *a*, *b*, etc.). Or, Aron ha-Lévi est mort peu après 1300 et Salomon ben Adret en 1310. Seule mon explication rend facilement compte de ce phénomène[3].

Mais, en admettant même qu'en dépit de tous les arguments contraires, Ascheri ait écrit un commentaire du Pentateuque, celui

1. *Zur Geschichte*, p. 102.

2. C'est l'indication qui se lit à la fin : ותשלם... שנת חמשת אלפים ומאה ושתים לבריאת עולם.

3. Il en est de même pour נ"ר et ז"ל concernant Nahmani dans les scholies de Ben Adret sur *Nedarim* et *Yebamot*. Cf. Perles, *R. S. ben Adereth*, p. 80.

que nous lisons dans le *Hadar Zekènim* ne peut pas être de lui, et voici pourquoi :

1. Nous avons déjà dit que Jacob b. Ascher cite dans son commentaire *vingt-et-une* explications et interprétations au nom de son père, dont seize dans le Commentaire proprement dit (2 *b*, 3 *a*, 3 *b*, 11 *a*, 14 *a*, 15 *d*, 18 *b*, 36 *b*, 39 *d*, 44 *a*, 53 *b*, 54 *c*, 59 *a*, 64 *c*, 96 *a*) et cinq dans les פרפראות (Gen., xv, 6 ; xxxi, 33 ; Exode, xvi, 21 ; xviii, 1 ; xxi, 14). Or, notre commentaire n'a pas la moindre trace de *vingt* de ces explications. Ce fait suffirait déjà, à lui seul, pour dénier la paternité de ce commentaire à Ascher b. Yehiel. Il est vrai que l'une de ces explications d'Ascheri se trouve effectivement dans notre commentaire. Mais il est pour cela une raison fort simple : le même développement se trouve dans les deux recensions des Tossafot sur le Pentateuque. C'est à celles-ci qu'ont puisé à la fois notre commentaire et Ascheri. On ne doit pas s'étonner de voir citer une explication des Tossafot au nom d'Ascheri, étant donnée sa prédilection bien connue pour cette littérature et le fréquent emploi qu'il en fait. Pour faciliter la comparaison, voici les passages en question.

Jacob b. Ascher (64 *c*) :

וא"א הרא"ש זצ"ל אומר טעם לגם הם, כי במנין הראשון שמנה הלוים מבן חדש ומעלה התחיל סדר תולדותן בגרשון שהוא הבכור, ובזה המנין שהוא מבן שלשים התחיל בקהת. סבור היה משה שלא ימנה מבן שלשים ולמעלה אלא בני קהת בשביל שעבודתן בכתף, ולכך אמר גם בני גרשון תמנה מבן שלשים ולמעלה.

Commentaire du Rosch (54 *b*) :

נשא את ראש. לפי שבמנין דלעיל דמבן חדש ומעלה נמנו בני גרשון תחלה לפי שהיה גדול מבני לוי שנאמר ובני לוי גרשון וקהת ומררי ובמנין זה דשלשים (Gen., xlvi, 11) ומעלה נמנו בני קהת תחלה לפי שעיקר העבודה עליהם הארון והשלחן והמזבחות. לכך הזכיר על בני גרשון גם הם כלו' שאע"פ (שלהם) [ש]צויתי למנות בני קהת תחלה לא להניח בני גרשון שלא למנות לגמרי אלא גם הם תמנה.

Tossafot, dans *Daat Zekènim*, 64 *b* :

נשוא את ראש בני גרשון גם הם. לפי שבמנין שלעיל דמבן חדש ומעלה נמנו בני גרשון תחלה לפי שהיה גדול מבני לוי שנ' ובני לוי גרשום וקהת ומררי ובמנין זה דמבן שלשים ומעלה נמנו בני קהת תחלה לפי שעיקר העבודה עליהם הארון והמזבחות לכך הזכיר על בני גרשון גם הם כלומר לא הנחתים לגמרי מלמנות אלא גם הם תמנה.

On voit donc clairement que notre commentateur a emprunté

mot pour mot cette explication aux Tossafot, tandis qu'Ascheri n'en reproduit que le fond.

Non seulement les citations d'Ascheri, faites par son fils, ne se retrouvent pas dans notre commentaire, mais même quelques-unes d'entre elles ne peuvent pas s'y retrouver, parce que la méthode « exégétique » lui en est tout à fait étrangère. Je veux parler de l'interprétation des listes de mots et des indications de nombres données par la Massora, dans le genre de celles-ci [1] : מאהל (Gen., XXXI, 33) ד׳ במסורה, ויצא מאהל לאה, מאהל מועד לאמור (Lév., I, 1), ואהיה (מתהלך) מאהל אל אהל (I Chr., XVII, 5), ותצך לנצח וגו׳ ויסחך מאהל (Ps., LII, 7) פי׳ בשעה שהוקם המשכן נאסרו הבמות, והיינו ויקרא אליו מאהל מועד דוקא, לאחר שעברו הירדן הותרו הבמות עד שבאו לשילה והיינו ויצא מאהל לאה דהיינו המשכן שעשאו בצלאל... שיצא מלאה, ויבא באהל רחל זה שילה בחלק יוסף, ואז ואהיה מאהל אל אהל משילה לנוב... ומשם לבית עולמים ואז נאסרו הבמות... ויסחך מאהל שלא היה שם היתר, א״א הראש ז״ל.

Des subtilités analogues se trouvent encore dans Ex., XVI, 21 (וחם השמש ונמס ד׳ במסורה...) et XXI, 4 (בערמה ב׳ במסורה...). Notre commentaire ne contient pas une seule de ces prétendues explications.

Cette absence d'interprétations de la Massora constituerait encore un argument contre la paternité d'Ascheri, alors même que des interprétations de ce genre ne seraient pas attestées chez lui par son fils. La raison en est que Méir de Rothembourg, le maître d'Ascheri, s'est beaucoup occupé de l'interprétation de la Massora, comme le montre le ms. du Vatican, n° 183[2] (Zunz, 92), et l'a exploitée même dans la halacha (תשב״ץ, § 135, 156, 414, 415, 465). La Massora ne pourrait donc pas être totalement laissée de côté dans un commentaire d'Ascheri, d'autant moins qu'on y emploie fréquemment la *guematria* et le *notarikon*.

2. Parmi les explications que Jacob b. Ascher rapporte au nom de « certains » יש מפרשים, ou encore sans autre indication,

1. On sait que ce sont justement ces sortes de subtilités qui constituent les פרפראות. L'expression de טעמי המסורות dont Jacob b. Ascher se sert pour les désigner a trompé Geiger (*loc. cit.*, note), en lui faisant croire qu'Ibn Ezra, qui emploie aussi ce terme dans l'introduction de son Commentaire du Pentateuque, songe également à ces explications subtiles, d'où il résulterait « qu'à une époque plus ancienne il existait déjà de ces interprétations forcées de listes massorétiques ». Le passage d'Ibn Ezra est ainsi conçu : ולא אזכיר טעמי אנשי המסורה, למה מלה מלאה ולמה נחסרה, כי כל טעמיהם כדרך הדרש הם... זאת. Ainsi, il est question d'interprétations portant sur les *plena* et les *defectiva* ; mais celles-ci paraissent déjà dans le Talmud et dans les Midraschim, tandis qu'on ne trouve aucune trace à une époque ancienne des puériles interprétations massorétiques à la mode de Méir de Rothembourg et de Jacob ben Ascher. Cf. Geiger, *Nachgelassene Schriften*, IV, p. 40.

ou même comme étant les siennes propres (ולדעתי נראה), il s'en trouve un grand nombre dans notre commentaire ; de celles-ci, plusieurs ne se lisent nulle part ailleurs, et même quelques-unes ont été transmises à l'auteur seulement de vive voix. On serait donc fondé à en conclure que notre commentaire a été utilisé par Jacob ben Ascher, sans que celui-ci y ait vu l'œuvre de son père. Je ne veux pourtant pas presser cette conclusion, car il est toujours possible que les mêmes explications se soient trouvées par dessus le marché dans d'autres sources que nous ne connaissons pas. On peut en tout cas faire valoir qu'il est au plus haut point invraisemblable et étrange que le commentaire d'Ascheri n'ait pas été vu par son fils. Mais ce qu'on est obligé de regarder comme impossible, c'est que, dans le grand nombre d'explications pour lesquelles Jacob est d'accord avec son père, il n'y en ait pas une seule qu'il ait entendue de sa bouche. S'il n'en était pas ainsi, il n'aurait certainement pas tu le nom de son père, pour attribuer ses explications à d'autres ou, qui plus est, à lui-même.

Quelques exemples illustreront la grande conformité de Jacob ben Ascher et de notre commentateur :

Jacob b. Ascher :

1.

בראשית ברא אלהים, ס"ת אמת מלמד שברא העולם באמת כמ"ש ראש דברך אמת (Ps., cxix, 160) ברא אלהים את ס"ת אמת, וירא אלהים את ס"ת אמת, ויברא אלהים את (Gen., i, 4) ס"ת אמת, וירא אלהים את (ibid., 31) ס"ת אמת, ברא אלהים לעשות (Gen., ii, 3) ס"ת אמת. ולכך תקנו ו' פעמים אמת באמת ויציב (Baal ha-Tourim, sur Gen., i, 1).

2.

אותי ואת שר האופים. אע"פ שאמר ויתן אותי חזר ואמר אותי ואת שר האופים, דהוה משמע ויתן אותי במשמר בית שר הטבחים ואת שר האופים במשמר אחר או שלא היו מאסרין שוין ומתוך כך הבין יוסף שעל זה היה חטא מות ולא על זה, אלא שניו היינו אסורין ביחד ובענין אחד ואפילו הכי פתר לנו כל אחד כחלומו, פ' שכא לנו לכל אחד לחלומו עמו שפתר לנו (Com., 22 d).

Rosch :

1.

והרב ר' משה שמע מפי ר' שמואל רבו כי בששה מקומות מצינו שחתם הקב"ה שמו ואלו הם : בראשי"ת בר"א אלהי"ם, בר"א אלהי"ם לעשו"ת, ויר"א אלהי"ם א"ת, ויבר"א אלהי"ם א"ת התנינים הגדולים, ויר"א אלהי"ם א"ת כל אשר עשה. ועל כן תקנו לומר ו' פעמים אמת ויציב ונכון, לומר כי הכל נעשה באמת (Had. Zek., 1 a)

2.

ויתן... ואת שר האופים. וא"ת מה צריך לומר ב' פעמים אותי... וי"ל דאצטריך למימר שניהם שלא תאמר שהבין יוסף מתוך הסוהר, שהיה א' במיצר וא' במרחב, שזה דינו למיתה וזה דינו לחיים, לכן אמר ויתן אותי במשמר אותי ואת שר האופים דהיינו שניו במקום אחד זה כמו זה ולא השגיח רק מחכמת נבואה ומפתרון חלום (Had. Zek., 19 b).

3.

ושמעתי מפי אחד מרבותי שזה מקץ ר"ל מקץ עשר שנים וכן מצינו מקץ עשר שנים לשבת אברם בארץ (Gen., XVI, 3) וילמד סתום מן המפורש, וה"פ מקץ עשר שנים ועוד שנתים ימים... ואלו הם י"ב שנים שהיה בבית הסוהר (*Had.*, *Zek.*, 18 *d*).

3.

ויהי מקץ שנתים ימים. פ' לסוף ב' שנים... נמצא שהיה תפוש י"ב שנים... ויש שסומכין אותו על הפסוק, כתיב הכא מקץ וכתיב התם מקץ עשר שנים (Gen., XVI, 3) מה התם עשר אף הכא עשר (*Com.*, 22 *c*).

4.

תן לבך במערכת המערכת ה' דברים מול

ה' דברים כזה :

אנכי ה'	לא תרצח
לא יהיה לך	לא תנאף
לא תשא	לא תגנוב
זכור את	לא תענה
כבד את	לא תחמוד

אנכי לא תרצח, כי ההורג נפש כביכול כאילו ממעט את הדמות. לא יהיה לך לא תנאף, מי שעובד אלהים אחרים דומה לאשה המנאפת תחת אשה תקח את זרים. לא תשא לא תגנוב, כל מי שגנב סופו בא לידי שבועת שוא. לא תענה כנגד זכור, שכל מי שמחלל שבת מעיד עדות שקר באדון העולם שלא שבת וכו'... לא תחמוד כנגד כבד, שכל החומד אשת חבירו לסוף מוליד ממזר ונמצא שאינו מכיר את אביו ואינו מכבדו (*Had. Zek.*, 35 *b*).

4.

והדברות ה' בלוח א' וה' כנגדם בלוח השני. אנכי בלוח הראשון וכנגדו בשני לא תרצח, שהרוצח ממעט הדמות. לא יהיה בראשון כנגדו בשני לא תנאף, שהזונה אחרי ע"ז זונה אחר עריות כן דרך אשה מנאפת תחת אישה תקח את זרים. לא תשא בראשון כנגדו בשני לא תגנוב, שהגונב סופו לישבע בשקר. זכור בראשון, כנגדו בשני לא תענה, שהמחלל את השבת מעיד עדות שקר בבוראו לומר שלא שבת במעשה בראשית. כבד בראשון כנגדו בשני לא תחמוד, שהחומד סופו שמוליד בן שמקלה אתו ומכבד למי שאינו אביו (*Com.*, 40 *d*).

Ces exemples peuvent suffire, d'autant plus que les livres en question sont facilement accessibles. Je me contenterai de dresser encore la liste des passages bibliques sur lesquels Jacob ben Ascher et notre commentateur donnent les mêmes explications. Ces passages sont les suivants [1] :

* Gen., I, 1 (*bis*)	Gen., II, 3	Gen., III, 22
16	III, 6	** VI, 9 (*bis*)

1. Les passages précédés d'un astérisque se trouvent dans le *Baal ha-Tourim* ; ceux qui ont deux astérisques, dans cet ouvrage et dans le Commentaire.

Gen., VI, 16	Gen., XLI, 7	* Ex., XXXI, 13
VII, 17	10	XXXIII, 6
23	XLIV, 21	15
VIII, 6	XLV, 22	XXXVIII, 8
19	27	*21
IX, 29	XLIX, 2	Lévit., I, 3
XVIII, 13	28	XVI, 13
23	Exode, VIII, 12	XXI, 2
XIX, 7	X, 2	XXVI, 8
XXV, 5	XI, 7	Nombres, XXI, 13
* 19	XII, 32	Deut., II, 23
23	XIII, 17	XIV, 2
XXVII, 22	XIV, 16	XXXII, 1
XXX, 8	XVII, 13	XXXIII, 6
XXXIII, 6	XX, 2	7
XXXVII, 3	XXI, 16[1]	17
32	XXII, 28	XXXIV, 24
XLI, 1 (*bis*)	XXVII, 21	

Cette liste n'a pas la prétention d'être complète, et le nombre des passages énumérés pourrait encore être considérablement accru. Serait-il possible d'imaginer que Jacob b. Ascher n'eût entendu aucune de ces explications de la bouche de son père, si celui-ci était l'auteur de notre commentaire ? Ainsi donc, le fait que, d'une part, les explications citées par Jacob au nom de son père ne se trouvent pas dans notre commentaire, tandis que, d'autre part, un grand nombre d'interprétations et de développements de notre Commentaire sont reproduits par Jacob ben Ascher, mais non au nom de son père, suffit parfaitement à faire regarder comme impossible la paternité d'Ascher ben Yehiel pour notre commentaire. Mais on en peut donner d'autres preuves encore, tirées du commentaire lui-même.

3. Nous ne connaissons pas seulement de Méir de Rothembourg des interprétations massorétiques, mais encore des explications et même des développements plus considérables, cités en son nom par différents auteurs[2]. Jacob b. Ascher, lui aussi, rapporte, sur Gen., XXIII, 15, 19 ; Lévit., XIII, 14 (12 *b*, 54 *b*), au nom de Méir des explications, qu'il a sûrement entendu citer par son père, suivant la juste remarque de Geiger[3]. Or, non seulement ces explications

1. Dans Jacob ben Ascher au nom de רבינו סעדיה, c'est-à-dire à coup sûr Saadia Gaon, voir Ibn Ezra, *ad locum*.

2. Voir Zunz, *loc. cit.*

3. *Loc. cit.*, p. 400.

de Méir manquent dans notre commentaire, mais, de plus, Méir de Rothembourg n'y est même pas cité une seule fois. Le conçoit-on dans un commentaire d'Ascheri ?

4. En quelques endroits les développements de notre commentaire diffèrent de ce que nous trouvons chez Ascheri sur le même sujet. En voici des exemples. D'après la méthode habituelle à notre commentaire de développer non seulement un passage biblique, mais encore une parole du Talmud qui s'y rattache, le développement des Tossafot d'Ascheri sur *Berakhot*, 60 *a* (*Berakha Meschoulléschet*, Varsovie, 1863) n'aurait pas dû manquer dans notre commentaire sur Exode, XXI, 19. Une explication de Rabbénou Tam sur *Yebamot*, 17 *a*, est rapportée par les Tossafot d'Ascheri (Livourne, 1776) dans les mêmes termes que dans les Tossafot, *ad loc.*, tandis que dans notre commentaire (Deut., VII, 4) la teneur du même développement est toute différente, sans même que le contenu soit absolument semblable. — Les divergences apparaissent avec une netteté particulière dans les deux passages correspondants qui suivent :

Commentaire :	Ascheri :
ועשו להם ציצית... פירש"י לפי שח' חוטין וה' קשרים וציצי"ת עולה בגימ' תרי"ג מצות ושמעתי שא"ע"פ שבציצית חסר יו"ד שנייה י"ל דג' ציצית כתיבי והל' משמשת במקום הג' יודין החסרות (*H. Z.*, 56 *b*).	ורש"י פירש דהא דאמר מצות ציצית שקולה כנגד כל המצות היינו טעמא דציצית בגימ' ו' מאות וח' חוטים וה' קשרים הרי תרי"ג. ואע"ג דציצת כתיב חסר יו"ד אצל התי"ו, בתנחומא קאמר דבחד כתיב לציצת הלמד משלמת חסרון שלשה היודין (Hilkhot Cicit, n° 15).

Ces deux citations diffèrent sur trois points. D'abord, le texte de Raschi est différent; dans Ascheri il est exactement celui du Commentaire sur Nombres, XIV, 39, et de *Menahot*, 43 *b*. Ensuite, ce que l'auteur de notre commentaire a seulement entendu, Ascheri l'a lu dans le Tanhouma. Enfin, le style et le ton sont tout autres. Ces deux passages ne peuvent pas appartenir à un seul et même auteur. — Dans le même passage notre commentateur présente, au sujet des Cicit, beaucoup de développements dont il n'y a pas trace dans Ascheri, et même un usage qui contredit diamétralement l'opinion de ce rabbin : ואני שמעתי שיהיו הכריכות של כל כנף ג' מתשעה תשעה והאחרונות י"ב כריכות... (*H. Z.*, 57 *a*). Au contraire, Ascheri dit, *loc. cit.* : והאידנא נהוג לעשות ד' אוירים שבין ה' קשרים שוין...

5. Notre commentaire cite des explications au nom d'un R. Dan d'Allemagne, en les introduisant ainsi : שמעתי מפי ה"ר דן אשכנזי ז"ל (12 *a*), שמעתי פשט נאה מכי הרב ר' דן אשכנזי ז"ל (37 *b*), שמעתי מפי הרב ר' דן אשכנזי ז"ל (58 *a*). Ces citations montrent que ce Dan était, à l'époque où l'auteur l'a entendu, un savant considéré et déjà âgé. Or nous connaissons ce rabbin par ses actives relations avec les savants de l'Espagne, où il a vécu lui-même et où il jouissait, comme on le verra plus loin, d'une réputation de grand savant et d'une autorité considérable. Par contre, on ne trouve nulle part trace de relations entretenues par Dan avec des savants allemands, ses compatriotes ; du moins, il n'est pas mentionné dans les ouvrages contemporains d'auteurs allemands. On ne peut se l'expliquer qu'en admettant que Dan lui-même n'a jamais été du tout en Allemagne, et que la désignation d' « Aschkenazi » se rapporte seulement à son origine allemande, ou bien que c'est lui-même qui a émigré d'Allemagne en Espagne, mais dans sa jeunesse déjà, de sorte qu'il ne pouvait pas encore être connu dans sa patrie comme savant. Ascheri n'a donc pas pu être son auditeur en Allemagne ; mais il ne l'a pas connu non plus en Espagne, car Dan est cité comme étant déjà mort dans le Commentaire de Bahya ben Ascher, composé en 1291, alors qu'Ascheri est venu en Espagne en 1305 seulement. Et même si l'on voulait admettre que Dan était encore à un âge avancé en Allemagne, où Ascheri aurait été son auditeur — quoique dans ce cas il soit bien étrange qu'on l'eût ignoré complètement dans ce pays, — du moins devra-t-on reconnaître que la désignation d' « originaire d'Allemagne » donnée à Dan n'a pas pu naître en Allemagne même, et que, par conséquent, Dan n'a pas pu être appelé « Aschkenazi » avant d'émigrer en Espagne, où il a reçu ce surnom. Comment donc Ascheri, même s'il avait entendu Dan en Allemagne, aurait-il pu écrire : שמעתי מפי ר' דן אשכנזי ? Et comment expliquer dans ce cas l'eulogie ז"ל ? Il est d'ailleurs impossible qu'un savant appelé d'après son pays d'origine soit cité avec ce surnom par un auteur du même pays écrivant dans sa patrie. On écarte ainsi l'objection que Dan aurait peut-être fait un voyage d'Espagne en Allemagne, et qu'Ascheri aurait pu l'entendre à cette occasion. Dans cette hypothèse, l'eulogie ז"ל resterait toujours inexplicable. Mais personne ne voudra croire sérieusement qu'Ascher ben Yehiel ait mis par écrit ce qu'il aurait entendu de Dan en Allemagne seulement vingt[1] ans plus tard en Espagne, supposition qui est d'ailleurs écartée par le

1. En effet, Dan était déjà en 1290 une personnalité connue en Espagne ; il faut donc qu'il ait émigré dans ce pays au moins quelques années auparavant.

fait même qu'une des explications de Dan est, comme on l'a vu, rapportée littéralement.

Nous avons donc démontré qu'il est impossible qu'Ascher ben Yehiel soit l'auteur du commentaire sur le Pentateuque qui lui est attribué.

II

CARACTÈRE DU COMMENTAIRE [1].

La nature de ce commentaire peut être caractérisée d'un mot : c'est une compilation. A quelques rares exceptions près, tout le contenu s'en retrouve dans d'autres ouvrages dont les uns sont eux-mêmes plus anciens et ont pu lui servir de sources, et dont les autres sont, à la vérité, de la même époque ou même postérieurs, mais citent des textes ou des auteurs antérieurs. La source principale à laquelle notre compilateur a puisé la plupart de ses explications, ce sont les Tossafot sur le Pentateuque du *Daat Zekènim*, qu'il copie souvent littéralement. Il en a pris d'autres dans les Tossafot du Talmud ; fréquemment aussi il est d'accord avec les Tossafot du *Hadar Zekènim*, sans qu'on puisse dire s'il les a utilisées directement, ou si tous deux ont puisé à une source commune. Certaines explications anonymes de notre commentaire sont reproduites dans *Minhat Yehouda*, dans *Paanéah Raza* ou dans *Imré Noam* au nom d'anciens auteurs, lesquels sont tous des Tossafistes ou, du moins, sont cités aussi par les Tossafot bibliques C'est par celles-ci encore que nous connaissons la plupart des savants que le compilateur mentionne lui-même, de sorte que mainte explication qui ne revient pas dans les Tossafot ni ailleurs voit ainsi son origine tossafistique garantie. Mais même là où cette origine n'est attestée par aucun témoignage, on reconnaît

1. Il faut rectifier une singulière erreur de Gross. Ce savant écrit en toutes lettres (*Monatsschrift*, 1901, p. 365. C'est M. Büchler qui a attiré mon attention sur cet article) : « Le commentaire *Minhat Yehouda*... a été édité avec les Tossafot sur le Pentateuque (בעלי תוספות) dans le recueil *Daat Zekènim*, Livourne, 1783, et *Hadar Zekènim*, Livourne, 1840. Je cite d'après la première édition... ». Si elle ne provient pas d'une simple erreur de mémoire, cette confusion est inexplicable, d'autant plus que Gross lui-même, suivant l'opinion commune, attribue notre commentaire à Ascher ben Yehiel (*Gallia judaica*, 746 : הדר זקנים... avec le commentaire d'Ascher ben Yehiel). Il n'est même pas besoin de montrer que notre commentaire n'est pas identique avec le *Minhat Yehouda*.

au contenu et au style du développement qu'il est pris à cette source.

Le compilateur a encore utilisé d'autres recueils de Tossafot que ceux que nous connaissons. C'est ce qui résulte des divergences avec les Tossafot éditées qui ne peuvent pas être attribuées à une libre modification du compilateur. Voici quelques exemples. Sur Exode, XIX, 12 (33 *b*), notre commentaire introduit une citation par ces mots : ...ושמעתי מפי ה"ר ברוך דה"פ. C'est ce qui est rapporté dans les Tossafot au nom d'Isaac (*D. Z.*, 40 *b* : שמעתי מפי רבי יצחק ; *H. Z.*, 35 *a* : ואומר הר"י). Un tel changement serait une falsification. Notre commentaire mentionne, au nom du même Baruch, une exposition halachique sur Ex., XXI, 3 (36 *b*), qui se trouve, sans l'indication de l'auteur, dans les Tossafot (*D. Z.*, 42 *b* ; *H. Z.*, 37 *a*). Ici aussi, le compilateur a emprunté le nom propre à une autre source. Il est, en effet, invraisemblable, comme on le verra plus loin, qu'il ait lui-même entendu Baruch.

Le peu d'éléments nouveaux que nous offre le compilateur, en entendant par là tout ce qui n'a pas le caractère des Tossafot ou qui est vraiment original, se compose d'un certain nombre d'explications données au nom de Nahmanide, d'autres qu'il tient de son père, de ses maîtres et de différents auteurs, et de quelques citations extraites de Midraschim que Jellinek a réimprimées [1] ; il faut y ajouter des extraits du *Yelamdènou* [2], du *Tanhouma* [3] et du *Schoher Tob* [4], qui n'ont peut-être pas été empruntés à ces Midraschim eux-mêmes, mais seulement à une source secondaire. Notre commentaire n'est donc pas autre chose qu'un recueil d'explications tossafistiques, puisées en majeure partie littéralement dans d'autres textes, et augmentées d'un certain nombre de citations de Nahmanide et de quelques explications entendues de vive voix par le compilateur.

Pour ce qui est de ce dernier, il est très probable que sa patrie est la France. Ce qui milite déjà en faveur de cette origine, c'est qu'il a principalement utilisé pour sa compilation des ouvrages d'auteurs français, et aussi que presque tous les maîtres qu'il cite nommément ont vécu en France. Un indice plus probant de la pa-

1. *Bet ha-Midrasch*, V, 155, 156.

2. 58 *a* : מדרש ילמדנו (*Tanhouma*, תקת, § 3, § 10) ; 60 *a* : מדרש ילמדנו (*Tanh.*, בלק, § 1).

3. 19 *a* : מדרש (מקץ, § 1) ; 20 *a* (tiré de Raschi) ; 49 *a* (éd. Buber, מצורע, § 1) ; puis 59 *b* (par Raschi) ; 60 *a* (בלק, § 16).

4. 14 *b*. Je n'ai pas trouvé le passage dans les éditions. Buber, Introductions du *Tanhouma*, chap. IX, et du *Midrasch des Psaumes*, ch. XI, ne mentionne pas notre commentateur.

trie de notre commentateur, c'est le לעז français, qu'on trouve dans les passages suivants :

1. רי"ל שנמכר (יוסף) בכ' זקוקים פירוש מרקו"ש בלע"ז שהרי כסף עולה בגימ' ק"ס צרופים בלע"ז אשט"רלינש וכן יש במרק"ו (17 *a*) ;

2. אונן כי לא לו יהיה הזרע. פי' חיקו"דא בלע"ז (l. וידע) וירא (*ibid.*) ;

3. ויש במשנה א' עגלה המושכת בקרון פסולה פי קרי"טא ועתה סימן מובהק הוא... (21 *a*) ;

4. ורפא ירפא. שא"נר בלע"ז (37 *a*) ;

5. ויצר אותו בחרט. בורי"ל בלע"ז (42 *b*) ;

6. וזהו אויר העולם אחריו נקרא אחור ובלע"ז ארדימ"ני (43 *a*) ;

7. וסימן לכל נשיא ונשיא מפה תקועה ברומח ומהם למדו המלכים לעשות בנדי"רה בלע"ז (53 *b*) ;

8. העורב אינו אותו שאנו קורין קואיר"בל בלע"ז שהרי בדק ר' יצחק ומצא בו אצבע יתירה... אלא ודאי אותו שאנו קורין קואיר"בכל אינו עורב (68 *a*) [1].

Le dernier passage se retrouve, il est vrai, dans les Tossafot de *Daat Zekènim*, (81 *b*), mais il n'est pas vraisemblable qu'un écrivain non-français, même en copiant textuellement une source française, aurait conservé l'expression שאנו קורין. Du reste, l'orthographe du mot n'est pas tout à fait la même et n'est pas usitée ailleurs. Dans les Tossafot (*l. c.*, et *H. Z.*, 67 *b*) il est écrit קורבייל, קרבייל, dans Toss., *Houllin*, 62 *a-b* : קורבי"ל, dans *Minh. Yeh.*, 51 *b* : קורב"ול. La même divergence existe pour אגי"לא, glose de נשר (*locis citatis*). Quant aux autres passages, le n° 1 revient, un peu différemment, dans les Tossafot et dans *Minhat Yehouda* ; pour le n° 5, la glose des Tossafot est גריפ"א (griffe). Cependant on ne peut rien déduire avec certitude des *leazim*, attendu que les Juifs du pays rhénan parlaient eux aussi le français [2].

Pendant un certain temps notre compilateur a vécu en Espagne, où il a été personnellement en relations, comme on l'a vu, avec Dan Aschkenazi et probablement aussi avec un autre savant (liste, n° 28). Ces rapports permettent de déterminer approximativement l'époque à laquelle il a vécu : c'est la fin du XIIIe siècle. En tout cas, le commentaire a été composé après 1291.

Le nom du compilateur était certainement Ascher, ce qui explique qu'on l'ait confondu avec Ascher ben Yehiel. Il y a en

1. Il est à remarquer qu'Ascheri ne fait pas la moindre mention de cette question si importante au point de vue halachique (V. R. Nisslin et *Maadanné Yom Tob* sur *Houllin*, 62 *a* ; *Bet Yossef*, *Yoré Déa*, § 82).

2. Güdemann, *Geschichte des Erziehungswesens... in Frankreich und Deutschland*, p. 273 et suiv.

France à cette époque un savant du nom d'Ascher : c'est Ascher ha-Lévi, oncle de l'auteur du *Paanéah Raza* ; mais il est extrêmement vraisemblable qu'il ne s'agit pas de lui, car autrement son neveu l'aurait cité fréquemment.

Notre étude nous a donc conduit au résultat suivant :

1. Le commentaire du Pentateuque imprimé dans le recueil *Hadar Zekénim* sous le nom de הרא"ש n'a pas Ascher b. Yehiel pour auteur.
2. Ce commentaire n'est pas autre chose qu'une collection d'explications tossafistiques que le compilateur a extraites, le plus souvent mot pour mot, des textes dont il s'est servi, et dont il a fait un tout en y insérant des additions tirées des écrits de Nahmanide.
3. Ce compilateur est un savant d'ailleurs inconnu, appelé Ascher, dont la patrie était probablement la France, et qui florissait vers la fin du XIIIe siècle.

Voici maintenant la liste des autorités citées dans le Commentaire :

1. *Aron* (5 *b*). Tossafot *Daat Zekènim, ad eumdem locum :* החכם ר' אהרן. Ses explications et « introductions » sont souvent citées aussi dans *Hadar Zekènim ;* son nom revient fréquemment dans *Paan. Raza* et dans les commentaires du Pentateuque de cette époque. Il est peut-être identique avec Aron, grand-père de l'auteur du *Gan* (v. *Paan. Raza* sur Ex., I, 20), qui a vécu peu avant 1240 [1]. D'après Gross [2], ce dernier Aron est identique avec Aron de קנברי (Canterbury), qui est cité dans le commentaire du Pentateuque appelé *Gan*, ms. du British Museum (add. 22092), mais qui n'est qu'une recension du *Minhat Yehouda*, différente de l'édition, comme l'a montré M. Israël Lévi [3]. Cette « équation » est douteuse parce que la qualification de זקני manque [4].

2. *Abi ha-Ezri* (3 *a*, עד כאן לשון אבי העזרי, אבי העזרי). C'est ainsi, on le sait, qu'on appelle, d'après le titre de son ouvrage, Eliézer ben Yoël ha-Lévi. Il est cité aussi une fois par les Tossafot, *Daat Zekènim*, 23 *b* : מהרב חיים שאמר משום הרב אליעזר, אבי העזרי.

3. *Abraham Ibn Ezra* (6 *a*, 37 *b*, 48 *a*, 49 *b*, 52 *a*). A l'exception de

1. Zunz, *Zur Geschichte*, p. 78.
2. *Monatsschrift*, 1901, p. 365.
3. *Revue*, t. XLIX, p. 40 et suiv.
4. Cf. I. Lévi, *ibid.*, p. 43.

6 *a* et de 52 *b*, il est nommé aussi dans les Tossafot aux mêmes passages et ailleurs.

4. *Amram* (55 *a*), probablement Amram Gaon. Le passage en question dit : ומצאתי שהובאו קונדריסין אל רב עמרם גאון הגולה מר' הלל שהיה מארץ ישראל אני הלל ראיתי קברי אלדד ומידד אחי אהרן מן האב ולא מן האם. Tossafot *Daat Zekènim*, 67 *a* : ומצאתי קונדריס מר' עמרם מר' הלל..., où מר' עמרם est évidemment une faute pour לר'. Epstein[1] écrit au sujet de ce passage qu'il ne connaît que par les Tossafot : « Un autre Amram est mentionné dans les Tossafot ». Mais en présence de l'indication précise de notre commentaire, il n'y a aucune raison de mettre en doute l'identité de cet Amram avec Amram Gaon. Zunz[2] paraît aussi identifier les deux Amram, sans connaître notre commentaire.

5. *Baruch* (v. plus haut, p. 70), appelé aussi Baruch le Français (7 *a* : פשט מפי הר' ברוך הצרפתי ז"ל ; 36 *b* : מפי מורי הר' ברוך הצרפתי נר"ו). L'origine tossafistique de deux des explications citées en son nom a été démontrée plus haut ; elle est probable pour la troisième, d'après le contenu et le style, en sorte qu'on est fondé à croire que ce n'est pas le compilateur lui-même qui a entendu Baruch, mais l'auteur du texte qu'il a suivi, en lui empruntant les explications de Baruch, y compris l'expression מפי. S'il en est ainsi, il n'est pas difficile de déterminer qui est ce Baruch. Nous avons vu précédemment qu'une des explications de Baruch est citée, d'après deux témoignages — les deux éditions de Tossafot — au nom d'un certain Isaac. Or, s'il n'est pas rare de voir dans notre littérature un même texte rapporté à différents auteurs, le fait se conçoit plus facilement s'il y a entre les savants cités un rapport quelconque, par exemple de père à fils, de maître à élève, ou quelque chose d'analogue. Nous connaissons en effet deux Tossafistes nommés Baruch et Isaac entre lesquels ces deux sortes de rapports ont existé : Baruch, l'auteur de *Séfer ha-Terouma*, était, d'une part, fils d'Isaac, et, de l'autre, disciple d'Isaac l'Ancien. La qualification de הצפרתי convient aussi à Baruch ben Isaac, à qui elle est donnée par plusieurs auteurs[3]. On ne connaît pas d'autre Baruch originaire de France.

6. *Bechor Schor* (66 *b*, 67 *b* : הרב בכור שור, 69 *b* : בכור שור, 77 *b* : נראה לרב"ש). Les trois premières citations se trouvent textuellement dans les Tossafot *Daat Zekènim* aux mêmes passages, le

1. *Schemaja der Schüler und Secretär Raschi's*, p. 12 (*Monatsschrift*, XLI, 1897).
2. *Zur Geschichte*, p. 88, 101 et 462.
3. Gross, *Gallia judaica*, p. 525, et Epstein, *Glossen*, p. 14 (*Monatsschrift*, 1897).

quatrième dans *Hadar Zekènim*. C'est le célèbre Tossafiste et commentateur de la Bible Joseph Bechor Schor.

7. *Dan Aschkenazi* (v. *supra*, p. 68). Il échangea des lettres avec Salomon ben Adret [1] et avec Yomtob ben Abraham de Séville [2]. Dans une réfutation adressée à Dan au sujet d'une question litigieuse, différente de celle qui fait l'objet de la correspondance précitée et qui est citée dans les Consultations de R. Nissim ben Ruben Gérondi [3], le Ritba s'exprime avec beaucoup de respect : עוד אני צריך להתלמד בדברי רבינו נר"ר, et encore, à la fin : ובזה ודאי ילמדנו רבינו אשר נימוקו עמו... Nissim lui-même dit ensuite, en parlant de Dan : ותמה אני פה קדוש שמוחזקני בו שהיה בקי בחדרי תורה איך אמר דברים הללו. Dans son Commentaire, Bahya b. Ascher rapporte deux explications qu'il a personnellement entendues de sa bouche (sur Exode, II, 21, et XXIV, 11). Il paraît avoir résidé à Saragosse ; c'est sûrement là que Bahya l'a entendu, et dans une question adressée de cette ville à Ben Adret [4], on lit : והרבי דן אמר לי... Il donna au prophète d'Avila une lettre de recommandation pour Ben Adret ; on s'explique ainsi pourquoi dans l'ouvrage apocryphe *Besamim Rosch* (n° 24), « il est représenté comme un bouc émissaire et l'auteur de choses ineptes [5] », jugement que Perles, dans sa biographie de Ben Adret [6], trouve énigmatique. — Azoulaï [7] dit au sujet de Dan : והיה בסוף ימי הרשב"א ובתחלת ימי הריטב"א, ce qui signifie évidemment que Dan vivait encore après la mort de Ben Adret. C'est faux, car il est déjà cité comme n'étant plus en vie par Bahya, qui a écrit son commentaire en 1291 [8], alors que Ben Adret est mort seulement en 1310.

8. *Eliab ha-Cohen* (78 *b* : ומה"ר אליאב הכהן שאמר בשם דודו

1. *Consultations*, I, 1229-1233 : לרב ר' דן האשכנזי ; *Consultations attribuées à Nahmanide*, n° 250.

2. *Novelles sur Yebamot*, éd. Livourne, 1787, f° 109 *a* : וכבר הארכתי בענין זה בקונטרס במחלוקת שהיה כי עם הרב ר' דן אשכנזי ז"ל [c'est le même débat que dans la Consultation 1231 de Ben Adret : Ritba partage l'opinion de son maître]. *Ibid.*, 106 *b* : אבל ראיתי לחכם הגדול ר' דן ז"ל.

3. Constantinople, 1548, n° 38. — Dans l'édition de Königsberg, 1840 (n° 32), דן est devenu partout ר"ן et même הר"ן. Il eût été facile de découvrir un nouveau personnage grâce à cette erreur d'un éditeur trop savant ! Déjà dans l'éd. de Crémone, 1557, une coquille a changé une fois דן en ר"ן.

4. *Consultations*, I, n°s 527-530.

5. Il aurait copié pour son usage des phylactères en araméen.

6. *R. Salomon b. Abraham b. Aderet*, p. 63, note 21.

7. *Schem ha-Gaedolim*, I, 37 *a*, *s. v.* ריטב"א.

8. V. *supra*, p. 68. — Il faut donc placer l'époque où florissait Ritba, à qui Graetz, *Geschichte*, VII, p. 352, assigne les années 1310-1350, au moins dix ans plus tôt, puisque son activité littéraire s'est déjà exercée avant 1290.

...הר"מ). Il est cité par les Tossafot *Daat Zekénim* (17 *b* : מהרב אליאב הכהן ז"ל)[1]. Dans notre passage, les Tossafot citent la même explication avec un autre nom : ומפרש ר' אליהו הכהן בשם דודו הרב ר' משה. Le nom est donc fautif dans l'un des deux textes, mais, en général, c'est notre commentaire qui donne les leçons correctes.

9. *Elia* (48 *b* : שאל ר' אליהו ז"ל). Peut-être identique avec le מה"ר אליהו כהן ז"ל mentionné dans *Daat Zekénim*, 30 *b*. Un Elia est cité par *Paanéah Raza* sur Exode, XI, 8, et Nombres, XIV, 9. Voir aussi le n° 8.

10. *Hananel* (69 *a* : ...ור"ח ז"ל היה), c'est-à-dire Hananel ben Houschiel, n'est pas mentionné dans les Tossafot du Pentateuque. La citation, qui est un développement halachique, est empruntée à son Commentaire sur *Maccot*, 5 *b*. Il est à remarquer qu'Ascheri, *ad loc.*, traite la même question et arrive à un résultat analogue sans citer Hananel.

11. *Isaac* (68 *a*). C'est sûrement Isaac ben Méir, petit-fils de Raschi (v. plus haut, p. 71). Son nom ne revient pas ailleurs dans les Tossafot bibliques ; même notre unique citation est de contenu halachique.

12. *Isaac b. Abraham* (42 *a* : לכך פי' ריב"א), appelé aussi Isaac le Jeune, Tossafiste célèbre. Il est souvent cité aussi par les Tossafot du Pentateuque, qui ont également notre passage, *ad loc.* Dans notre commentaire, 4 *a*, on lit : ושאל הר' שלמה ז"ל לריב"א הפירוש מהו והשיב לו..., tandis que les Tossafot *Daat Zekénim* portent seulement : ...ופירש הר' יצחק בר אברהם. Cf. plus haut, p. 70.

13. *J. de Corbeil* (67 *b* : ור"י מקר"בייל), probablement Jacob[2], ainsi que lisent les Tossafot *ad loc.* C'est un célèbre Tossafiste ; sur le Pentateuque, les Tossafot, notre commentaire, le commentaire de Zunz et le *Paanéah Raza* ne citent de lui qu'une seule guematria halachique, si l'on peut s'exprimer ainsi. Zunz[3] écrit en parlant de notre Jacob : « Ses équations de mots d'après la valeur des lettres sont souvent citées » ; mais lui-même observe en note que c'est toujours le même exemple qui est mentionné. De même Gross[4], tout en ne pouvant renvoyer qu'à *Daat Zekénim*, 81, c'est-à-dire encore au même texte, n'en écrit pas moins : « La controverse de Jacob de Corbeil avec R. Tam et plusieurs de ses explications bi-

1. Cf. sur lui Zunz, *Zur Geschichte*, p. 88, 566 ; Gross, *Gallia*, p. 152.

2. Dans *Minh. Yehouda*, 49 *a*, Jacob cite Tam de Corbeil (ותימה לר"ת מקורבו"יל), qui n'est jamais appelé ainsi ailleurs.

3. *Zur Geschichte*, p. 77.

4. *Gallia*, p. 562.

bliques montrent qu'il interprétait volontiers le texte de la Bible d'après la valeur numérique des lettres » ; de plus, il parle de « cette tendance mystique » qui aurait amené la confusion de notre Jacob avec Jacob le Pieux de Marvège. Tout au contraire, le fait que cinq commentaires (car les deux recensions imprimées des Tossafot l'ont en commun) ne connaissent que la même guematria, montre que ces sortes de jeux ne l'ont pas beaucoup occupé ; il ne saurait donc être question d'« interpréter volontiers »: on ne peut pas parler non plus, en se fondant sur une seule guematria, d'une tendance mystique. Plus d'un auteur s'est laissé aller à imaginer une guematria, sans pour cela être aussitôt taxé de mysticisme [1].

14. *Juda de Paris* (37 *b* : ופי' ר' יהודה מפרי"ש), c'est-à-dire Juda ben Isaac Sir Léon. L'explication donnée en son nom est citée par les Tossafot (*Had. Zek.*, 39 *b*; *D. Z.*, 47 *a*), au nom de Juda « le Pieux ». Juda Sir Léon est également appelé parfois « le Pieux ». Gross, qui l'a établi [2], ne cite pas cette preuve.

15. *Juda le Pieux* (3 *a* : נמצא בספרו של ר' יהודה החסיד, et נמצא בשם ר' יהודה החסיד [3]). C'est Juda ben Samuel le Pieux de Spire. Dans 4 *b* : נמצא בשם ר' יהודה, le mot חסיד est tombé, comme on voit par Tossafot *D. Z.*, 4 *a*. Ses explications — et non seulement des guematriot — sont souvent mentionnées.

16. *Joseph d'Orléans* (3 *b* : ושאל מין אחד... והשיב לו ר' יוסי מאורל"יינש). Les Tossafot *Hadar Zekénim*, 60 *a*, citent la même explication au nom de הרב"ש, c'est-à-dire Bechor Schor, en disant simplement ... ואומר הרב"ש... וקשה ; de même, *Paanéah Raza* sur Gen., VI, 6. *Imré Noam*, *ibid.*, ne connaît pas non plus de מין (והקשה ר"י... ואמר הר' בכור). Gross [4] montre encore par d'autres passages que les mêmes développements, halachiques ou exégétiques, sont rapportés tantôt au nom de Joseph d'Orléans, tantôt, et par d'*autres* auteurs, au nom de Bechor Schor. Se fondant sur ce fait, Gross écrit : « Mais il est certain que ces deux noms désignent une seule et même personne... » A ces exemples, je puis en ajouter encore un : l'explication que Tossafot *H. Z.*, 27 *b*, *s. v.* וימלא, cite au nom de Joseph Bechor Schor (ותירץ הר' יוסף בכור שור) est donnée dans *Minh. Yehouda*, 32 *a*, *s. v.* והיה, au nom de

1. C'est ainsi que Gross lui-même, *op. cit.*, p. 36, dit du commentaire de Jacob d'Orléans qu'il y « fait un usage fréquent des guematriot », sans parler de tendance au mysticisme.

2. *Gallia*, 519, 520, et *Monatsschrift*, 1901, p. 370.

3. Ce dernier passage est cité par *Paanéah Raza* d'après le *Midrasch Abkhir*.

4. *Gallia*, p. 34.

Joseph d'Orléans (והטעם פי' ר' יוסף מאוריי). Pourtant la conclusion que Gross tire de ces rapprochements n'est ni justifiée, ni même juste. Est-il vraiment rare de trouver, dans cette littérature, les mêmes paroles attribuées par différents textes à des auteurs différents? Dans cette étude même nous avons reconnu un cas semblable (voir p. 70); je n'en veux citer encore que quelques exemples :

Tossaf. *D. Z.*, 27 *b*, *s. v.* לא : Isaac,	*Paan Raza*, 24 *b* : Orléans ;
» » 49 *b* : Isaac b. Abraham,	Toss. *Sanhédr.*, 83 *b* : Jacob d'Orléans ;
» *Sabbat*, 89 *a* : Isaac b. Méir,	*Minh. Yeh.*, 50 *b*, *s. v.* כי : Méir ;
Minh. Yeh., 32 *b*, *s. v.* הנה : ר"ת מאוריי',	*Paan. R.*, 27 *b* : Moïse ;
» » 37 *b*, *s. v.* הבואמר : Elyakim,	» » 30 *a* : Jacob [1].

Enfin, Toss., *D. Z.*, 2 *a*, *s. v.* ויאמר : ובשם הר' יוסי קרא שמעתי, mais Toss., *H. Z.*, 2 *b*, *s. v.* ואל : אומר והר' יוסף בכור שור. Mais le plus intéressant de tous est l'exemple suivant, où l'on voit le fait inverse : deux explications qui s'excluent mutuellement sont rapportées au nom du même auteur. Le texte de Raschi sur Exode, IX, 14, a déjà donné beaucoup de tablature aux premiers Tossafistes; on l'interpréta subtilement ou on le corrigea. *Paan. Raza* fait à ce sujet la remarque : אמר מהר"ר אברהם שראה בפירוש רש"י בכתב ידו שכתב מכת מיתת הבכורות... Au contraire, le contemporain d'Isaac ben Yehouda, Jacob d'Illescas, dans son *Imré Noam*, rapporte également au nom d'Abraham — le même à coup sûr — une tout autre leçon du manuscrit autographe de Raschi : אבל מר' אברהם שמעתי שראה בפירוש שרש"י ז"ל בעצמו כתב מכאן שמכת בצורת שקולה... (cf. Tossaf. *H. Z.*, où la même lecture est donnée comme une correction courante : והעולם מגיהין).

Ces exemples, qui pourraient d'ailleurs être considérablement augmentés, montrent suffisamment combien il est risqué d'édifier des faits historiques sur la base fragile de semblables citations, que les conclusions qu'on en déduit ne sont rien moins que « certaines ». On pourrait m'objecter que mes exemples n'indiquent qu'une confusion faite une fois unique, tandis que dans le cas qui nous occupe elle se répète cinq fois, et ne peut donc pas être un simple hasard. Soit. Mais voici un exemple qui va montrer que de telles confusions ne prouvent rien même quand elles se reproduisent souvent. Le *Paanéah Raza* mentionne dans une cinquantaine de

1. Cf. Israël Lévi, *Revue*, XLIX, p. 42, à propos Isaac d'Evreux.

passages un Jacob (מהר"ר יעקב, הר"ר יעקב, et en abrégé מהר"י, הר"י, ר"י). La première citation (sur Gen., VI, 9) est la suivante : מפי הר"ר יעקב דהיינו ר"י בעל התוספות. Jacob, le Tossafiste tout court, n'est autre sans doute que Rabbénou Tam, de Rameru, le petit-fils de Raschi. Or, des explications de Jacob sont citées neuf fois au nom de Jacob d'Orléans : *Paan. Raza* sur Gen., IX, 23 ; XII, 6 (ר"י) ; XVII, 24 ; *Exod.*, XII, 16 ; XXI, 7 ; XXVIII, 5, 35 ; Deut., XXVI, 14 (מהר"ר יעקב) = *Minh Yeh.* au nom de Jacob d'Orléans (ר"ת מאורלינ"ש ou ר"ת מאוריי'); d'autre part : *Paan. Raz.* sur Ex., XXVIII, 35 ; XXIX, 9 (מהר"ר יעקב) = *Tossaf. Zebahim*, 17 *b*, 24 *a*, *Sanhédr.*, 83 *b*, au nom de ר' יעקב דאורלינ"ש. De cet accord neuf fois répété dans l'échange des noms propres on devrait déduire, d'après Gross, et avec plus de raison encore, que Rabénou Tam de Rameru et son disciple Jacob d'Orléans sont identiques, d'autant plus que, dans notre cas, les citations ne diffèrent pas, à proprement parler, mais se complètent. Donc une répétition même assez fréquente ne donne pas à de telles citations une bien grande force démonstrative. Voudra-t-on admettre que le Jacob du *Paanéah Raza* n'est pas R. Tam, mais véritablement Jacob d'Orléans, qui fut aussi un Tossafiste éminent? Mais alors on en tirera la preuve tout simplement évidente que Joseph Bechor-Schor et Joseph d'Orléans ne sont pas identiques. En effet, si le Jacob du *Paan. Raza* est Jacob d'Orléans, le ר"י d'Orléans fréquemment mentionné dans cet ouvrage (ר"י מאורליינש, ר"י אורליינש et souvent אורליינש seulement), et qui souvent aussi est nommé tout à côté de Jacob, dont par conséquent il est forcément distinct, ne peut pas être Jacob d'Orléans, comme Gross [1] l'admet sans autre preuve, mais Joseph d'Orléans, ainsi que Zunz [2] le suppose, également comme si cette identification était évidente [3]. Mais comme Joseph d'Orléans est cité par Isaac b. Juda, dans le *Paan. Raza*, à côté de Bechor-Schor et presque aussi souvent que lui, il est impossible que « ces deux noms désignent une seule et même personne ».

La même conclusion ressort encore particulièrement des deux

1. *Gallia*, p. 36.

2. *Zur Geschichte*, p. 75, 92.

3. En fait, un ms. du *Paanéah Raza* de l'an 1396 (ספר פענח בקיצור, ובא ל'צ'ר'ך גואל), appartenant à M. A. Epstein, porte pour ר"י אור"ליינש, qu'on lit dans le texte imprimé du *Paanéah*, 18 *b* : הר' יוסף מאורליי'. Ceci rendrait sans plus ample examen notre question superflue, si le même ms. ne résolvait une autre fois l'abréviation ר"י אור"ליינש en הר' יעקב מאורליי' (fin ויגש = éd. 23 *b*). On ne peut donc rien conclure avec certitude de ce ms. Mais il reste acquis que Joseph d'Orléans est, au moins une fois, cité dans le *Paan. Raza*, ce qui est un grand appui pour notre thèse.

passages suivants : Isaac b. Juda écrit dans son introduction : ודברי ר"י דאורלייניש ובכור שו"ר והגן שתי אותותי. C'est assez clair. Mais voici encore ce qu'on lit sur Gen., XXIII, 6 : ותגשן השפחות תומה... וי"ל... אורליינ"ש : והקשה ע"ז רבינו בכור שור... ואמר הוא ...ז"ל. Ainsi, Joseph Bechor Schor a fait une objection à une explication de J. d'Orléans, et a donné une autre interprétation du passage en question. Nous voici donc en présence d'une alternative : Ou bien le Jacob du *Paan. Raza* est R. Tam, — et alors des citations identiques faites au nom d'auteurs différents ne prouvent absolument rien, et la conclusion de Gross n'est pas justifiée ; ou bien le Jacob du *Paan. Raza* est Jacob d'Orléans, — et alors le ר"י דאורלייג"ש nommé à côté de lui est Joseph d'Orléans ; donc celui-ci est distinct de Joseph Bechor Schor, et la conclusion de Gross n'est pas juste.

Ce qui montre encore que Joseph d'Orléans n'est pas Joseph Bechor Schor, c'est qu'ils sont mentionnés l'un à côté de l'autre par le *Minhat Yehouda*[1], dans le commentaire manuscrit de Zunz[2], et dans le ms. Adler étudié par Gross lui-même[3]. Ce dernier ne cite pas ce fait dans sa *Gallia judaica*, mais dans la *Monatsschrift*, p. 370, où il donne déjà comme chose certaine sa théorie de l'identité des deux Joseph, il se contente d'écrire au sujet du ms. Adler : « Mais s'il est vrai aussi que dans notre manuscrit, p. 167 *b* et 174, Joseph d'Orléans est mentionné à côté (de Bechor Schor), il n'en résulte pas encore que tous deux ne sont pas identiques : il est toujours possible d'admettre que dans les différents écrits utilisés par notre commentateur anonyme, c'était tantôt le nom de Joseph d'Orléans, tantôt celui de Joseph Bechor-Schor qui était employé, et qu'ils ont été recopiés tels quels. » En ce qui concerne les manuscrits, je suis obligé d'accepter la possibilité de cette opinion, ne pouvant pas la contrôler. Mais du *Minhat Yehouda* il ressort clairement qu'elle est inadmissible, comme on le voit par la considération suivante. L'auteur du *Minhat Yehouda* a utilisé directement le commentaire de Bechor Schor sur la Genèse et l'Exode, ce qui résulte des nombreuses citations, et notamment de ces passages-ci : ע"כ, (11 *b*) וכן פי' בכור שור... עכ"ל מיסוד בכור שור (2 *a*). Or, dans 32 *a*, sont rapportées deux explications de Bechor Schor, sur Exode, VII, 17 et IX, 19, mais dans l'in-

1. Dans la liste, donnée par Zunz, p. 97, des auteurs cités par le *Minhat Yehouda*, manque notre Joseph.

2. *Zur Gesch.*, p. 101.

3. *Monatsschrift*, 1901, p. 370.

tervalle une autre, sur VIII, 12, au nom de Joseph d'Orléans [1], et celle-ci se trouvait, au témoignage des Tossafot dans le commentaire de Bechor Schor. Pourquoi donc le *Minhat Yehouda* ne la cite-t-il pas en son nom ? Peut-on croire que l'auteur a, sur ce passage, écarté le commentaire de Bechor-Schor, pour chercher dans d'autres ouvrages et pour trouver justement au nom de Joseph d'Orléans ce qu'il pouvait trouver aussi dans le commentaire de Bechor-Schor ? On ne saurait le penser sérieusement. Il faut donc admettre que l'auteur du *Minhat Yehouda* a pris l'explication de Joseph d'Orléans dans le commentaire même de Bechor-Schor, où elle était citée en son nom. Je reconnais volontiers que mes arguments ne peuvent pas prétendre à l'évidence ; mais j'ai démontré, en tout cas, que l'identité des deux Joseph est au plus haut point « incertaine », offrant ainsi l'occasion aux savants qui ont la possibilité de consulter les manuscrits, particulièrement ceux du *Paanéah Raza*, de donner à cette question une solution plus certaine.

A l'appui de son assertion, Gross cite ce renseignement de Guedalya Ibn Yahya : ראיתי בסמ"ק בדיני גיטין הר"ר יצחק מאורליאניש המכונה בכור שור, ce qu'il corrige en יוסף בר יצחק. Voilà, n'est-il pas vrai, une base bien fragile ! Elle n'a pas moins de quatre points faibles. D'abord, la citation manque dans les éditions du Semak, ce qu'a déjà remarqué Azoulaï [2] ; ensuite, il faut y introduire le nom de Joseph au moyen d'une correction ; en troisième lieu, cette correction n'est pas justifiée, attendu qu'il a réellement existé un Isaac d'Orléans (Tossaf. *Menahot*, 5 *a*), lequel pouvait également porter le *nom de famille* Bechor-Schor. Enfin, le renseignement est pris au *Schalschélet*, qu'on ne saurait accueillir avec assez de méfiance [3].

Joseph d'Orléans était le contemporain de Bechor-Schor et, comme lui, élève de R. Tam ; on conçoit donc que leurs noms aient été confondus. Il est d'ailleurs possible, et même très vraisemblable, que certaines explications provenaient de l'un et de l'autre à la fois, parce que tous deux, puisant à la même source, étaient inspirés du même esprit.

17. *Maïmonide* (14 *b* : ופירש הר"ר משה [4] המיימוני). Cette citation

1. והטעם פי' ר' יוסף מאוריי'. On ne peut pas songer à la résolution inexacte d'une abréviation, parce que Jacob d'Orléans est toujours cité sous le nom de ר"ת. Dans Gross, p. 36, ר"י est une faute pour ר"ת.

2. *Schem ha-Guedol.*, I, 18 *a*, n. 5.

3. Cf. encore Zunz, *Z. G.*, p. 75.

4. Maïmonide n'est jamais ainsi appelé par Ascheri, qui écrit הרמב"ם ז"ל. הרם רבינו משה ז"ל ou במז"ל. Par contre, dans les Tossafot *Had. Zek.*, 28 *b*. *s. v.* ואם מיימון.

vient d'un passage du *Mischné Tora, H. Melakhim*, IX, 14, et contient un passage qui manque dans les éditions : ופירש... שבן נח שראה הבירו עובר על א' מז' מצות שהוזהרו עליהם ולא הרגו בבית דין נהרג... C'est conforme au texte que connaissait Nahmanide (sur Gen., XXXIV, 13).

18. *Méir ha-Lévi*, dans une citation terminée par les mots : עכ"ל הרמב"ן ז"ל (74 *a* : והטעם הוא ששמעתי מפי ר' מאיר הלוי ז"ל), est sans doute le célèbre Méir ha-Lévi Aboulafia (רמ"ה)[1]. Dans *Daat Zekénim*, 86 *b*, *s. v.* רשבת, les Tossafot rapportent la même explication avec ces mots : והטעם שמעתי מרמ"ל, abréviation qu'il faut assurément résoudre en מר' מאיר לוי. Ou bien l'auteur de ces Tossafot a entendu Méir lui-même[2], ou bien il a utilisé les ouvrages de Nahmanide (la citation ne se trouve pas dans le commentaire).

19. *Moïse*, citant son maître Samuel (2 *a* : והרב ר' משה שמע מפי ר' שמואל רבו), ne peut être déterminé plus précisément.

20. *Moïse ben Nahman* (רמב"ן) est, après Raschi, l'auteur le plus souvent mentionné dans notre commentaire, vingt-deux fois en tout. Ces citations ne sont empruntées qu'en partie au Commentaire du Pentateuque de Nahmanide, et même celles-là ne se trouvent pas toutes dans les éditions.

21. *Moïse ha-Darschan*, dont le פירוש est cité deux fois (2 *a* : שמעתי מפי' ר' משה הדרשן, 2 *b* : מפי' ר' משה הדרשן), est bien, à en juger par le contenu et le style des passages rapportés, Moïse ha-Darschan de Narbonne, comme l'admet aussi Geiger[3]. Le premier passage (sur Gen., II, 22), dont la source est *Gen. rabba*, ch. XVIII, § 2, se trouve en effet dans le *Beréschit rabbati* attribué à R. Moïse ha-Darschan (copie du ms. de Prague appartenant à M. A. Epstein). Le second, qui se rapporte à Gen., II, 8, est ainsi conçu : ויטע ה' אלהים גן בעדן מקדם. מלמד שלא נטע הגן אלא לאבות הראשונים שהיו נקראים קדם מפני שהעולם נברא מקדם ולא נברא אלא בזכות אבות העולם כבכורה בתאינה בראשיתה מצאתי אבותיכם מפי' ר' משה הדרשן (l. ראיתי, Osée, IX, 10). C'est bien l'esprit et la langue de Moïse ha-Darschan, tels qu'ils se manifestent dans le *Beréschit rabbati*, le *Midrasch Tadsché*[4] et dans d'autres textes cités en son nom. Epstein[5] n'a donc pas raison de corriger מפי' en

1. Dans Zunz, *op. cit.*, Méir Aboulafia manque dans la liste des auteurs cités par les commentaires bibliques.

2. Il a entendu encore un autre savant de la péninsule ibérique. Isaac de Lisbonne 31 *a*, *s. v.* הן : ושמעתי מהר"י מלישבונה).

3. *Nit'é Na'amanim*, partie allem., p. 16.

4. Epstein a démontré que ce Midrasch provient de l'école de R. Moïse ha-Darschan (*Beitraege zur jüdischen Altertumskunde*, p. XI, XII).

5. *Moses ha-Darschan aus Narbonne*, p. 15.

מפי, et de faire de ce Moïse ha-Darschan un contemporain d'Ascher ben Yehiel.

22. Distinct du précédent est le הרב ר"מ הדרשן ז"ל cité dans 62 *b*, ainsi qu'il résulte du contexte. Il est extrêmement vraisemblable qu'il s'agit de Moïse ben Jacob de Coucy, l'auteur du *Semag*, qui est également appelé הדרשן [1]. La même explication (sur Nombres, XXXII, 12) est donnée par *Hizkouni* et introduite par יש מפרשים.

23. *Moïse de Pontoise* (75 *b* : וקשה להר"מ מפונט"ייזא) est Moïse ben Abraham de Pontoise, l'élève de R. Tam. Il est souvent cité dans les Tossafot du Pentateuque et aussi dans notre passage, où מפונטריס"א est une faute pour מפונטייסא.

24. *Natan ben Meschoullam* répond à la question d'un ennemi des Juifs (67 *a* : ושאל מין א' לר' נתן בר' משולם). Il est connu comme un apologiste du judaïsme. La même controverse se trouve aussi dans *Paan. Raz.*, 59 *a*.

25. *Saadia Gaon* est cité comme étant l'auteur des guematriot suivantes : 24 *a* : ובני ישראל פרו וישרצו. פירש הגאון רב סעדיה זלה"ה : גימ' שש"ה בכר"ס א. Anonyme dans les Tossafot et dans *Paan. Raza*. 37 *b* : כא תבשל גדי בחלב אמו פי' רבינו סעדיה גאון ז"ל רמז למה שאמרו ז"ל מינקת חבירו עד כ"ד חדשים תב"של בגימ' שני פעמים שס"ה חוץ מן הבית וזה שאמרו חוץ מיום שמת בו ויום שנתארסה בו... Anonyme dans le *Paan. Raza*. — On peut douter qu'il s'agisse vraiment ici de Saadia Al-Fayyoumi. Peut-être faut-il voir dans ce Saadia Gaon le fils de Joseph Bechor Schor. Cette supposition est confirmée par la raison suivante. Le poème, souvent cité, sur le nombre des lettres de la Bible est donné expressément par Joseph del Medigo comme étant l'œuvre du dernier Saadia [2] ; or, ce poème est attribué ailleurs à Saadia Gaon [3], entre autres textes dans un manuscrit qu'a vu Azoulaï [4]. Del Medigo lui-même confond aussi, dans un autre passage, ces deux Saadia [5]. La ressemblance des noms Saadia ben Joseph a certainement contribué à cette erreur.

26. *Salomon*, à qui Isaac ben Abraham a expliqué un passage midraschique (4 *a* : ושאל הר' שלמה ז"ל לריב"א), est sans doute Salomon « le Saint » de Dreux, qui florissait, comme Isaac ben Abra-

1. Voir Epstein, *op. cit.*, p. 14 ; Gross, *Gallia*, p. 558, et *Monatsschrift*, 1901, p. 372.

2. *Noblot Hokhma*, éd. Bâle, 1631. Zunz (*Z. G.*, p. 75) le dit aussi, mais à titre de simple hypothèse.

3. Cf. le Comm. עטרת צבי dans *En-Jacob*, éd. Vilna, sur *Kiddouschin*, 30 *a*.

4. *Schem.*, I, 150 *a*.

5. Azoulaï, *loc. cit.*

ham au commencement du XIIIe siècle et fut, comme lui, l'élève d'Isaac l'Ancien. Ses explications sont souvent citées par les deux recensions des Tossafot, *Minhat Yehouda*, *Paanéah Raza*, *Imré Noam*, le commentaire manuscrit de Zunz, etc.

27. *Samuel ben Méir* (רשב"ם) n'est mentionné que dans deux passages, 16 *b* et 62 *a*, qui se trouvent aussi dans les Tossafot. La première fois celles-ci disent seulement ורשב"ם פי', tandis que notre commentaire porte וקשה לרשב"ם אחי ר"ת. C'est ainsi que s'exprime le *Gan*. Il n'est pas possible qu'Ascher ben Yehiel ait ainsi écrit.

28. *Samuel ha-Cohen*, qui est cité, dans 37 *b*, en ces termes : מפי מורי הר' שמואל הכהן, ne peut pas être identifié avec certitude, car nous ne savons si ces mots appartiennent au compilateur ou, — avec le passage lui-même — à l'un des textes qu'il a utilisés. Dans le dernier cas, il pourrait être question de Samuel ben Aron ha-Cohen, qui est mentionné dans *Schibbolé ha-Léket*, § 39, et qui, lui, est peut-être identique avec le Tossafiste Samuel ben Aron de Joinville. Mais si le compilateur a personnellement entendu Samuel, ce dernier est très probablement Samuel ha-Cohen de Valence, correspondant de Samuel b. Adret [1], et qui confia aussi à Bahya ben Ascher un secret cabbalistique sur Ex., III, 4.

29. *Simson* (2 *a* : הקשה ר' שמשון) est peut-être Simson ben Abraham de Sens, ou Simson de Chinon. L'explication de Gen., III, 6, rapportée en son nom, est citée d'une façon anonyme dans Tossafot *Had. Zek.*, *Minhat Yehouda* et *Imré Noam*.

30. Je ne sais qui il faut voir dans l'abréviation שע"ך (58 *b*), השע"ך (61 *b*, 65 *a*). Le premier passage se trouve dans *Minh. Yeh.*, le second dans les Tossafot, mais sans nom d'auteur.

31. *Rabbénou Tam* est mentionné dans un passage halachique (65 *a* ; voir plus haut, p. 67).

32. Le compilateur cite les deux explications suivantes au nom de son père. Sur Ex., II, 17 : מפי[2] אבא ומרי[3] ע"ה דה"פ ויגרשום קאי אל המים כלומר הרועים סתמו הרהטים... ומצינו לשון גירושין על המים שנעתי מפי אבא מרי ע"ה שקריעת ים סוף לא נעשית במטה והטעם לפי שהיו מלעיבים ומלעיגים על משה... והיו אומרים מה כוחו... והלא הקטן ממנו אלו היה מטה האלהים. Ex., XVI, 26 : ויגרשו מימיו רפש וטיט...

1. *Consultations*, V, n° 179.

2. Pour le moment je ne connais qu'un passage où Ascheri cite son père (*Consult.* 27, § 1), mais il dit : לאדוני אבי.

3. Une autre fois dans le même passage : הנה מצאתי סעד לדברי אבא מרי ע"ה. Ascher ben Yehiel n'emploie jamais la formule ע"ה ; il écrit toujours ז"ל, souvent aussi זצ"ל pour son père : c'est ainsi qu'il signe ses Consultations אשר בן יחיאל זצ"ל ou ז"ל.

בידו יעשה נסים ונפלאות כמוהו אז ראה והשקיף אל קנא יושב בשמים וצוה למשה עבדו ואתה הרם את מטך פי׳ הפרישהו לשון תרומה ונטה את ידך על הים ובקעהו...

La même explication est donnée par Jacob ben Ascher d'après יש מפרשים.

33. Un maître anonyme du compilateur (27 *b* : כך פי׳ מורי ז״ל ; 28 *b* : ואני הקשיתי למורי ; 18 *b* : ואני שמעתי מפי אחד מרבותי.

34. *Raschi*, enfin, est l'auteur le plus souvent cité ; il l'est presque à chaque page. Il est rare que son commentaire soit simplement mentionné ; plus fréquemment il est accompagné d'un פירוש לפירושו ; mais le plus souvent ses explications sont discutées d'après la méthode des Tossafistes. Et voilà encore un excellent argument en faveur du caractère purement tossafistique de notre commentaire.

Vienne, 17 août 1905.

V. Aptowitzer.

P. S. — Mon travail était déjà entièrement terminé quand j'ai pris connaissance, grâce à l'amabilité de M. Israël Lévi, d'un article de Kaufmann sur Dan Aschkenazi, publié dans cette *Revue*, t. XXXVI, p. 287-292. Dans cet article Kaufmann fait connaître, d'après un commentaire manuscrit du Pentateuque, ms. de Dresde, n° 399, cinq passages qui ont une grande importance pour notre recherche. De ces cinq passages — trois explications au nom de Dan Aschkenazi et deux *au nom d'Ascheri*, quatre se retrouvent dans notre commentaire dans des termes exactement pareils, et seulement avec quelques légères divergences, telles qu'elles se produisent habituellement dans deux copies différentes d'un même manuscrit, et dont les copistes sont seuls responsables. Qu'on compare en effet le ms. Dresde, 23 *a*, et *Had. Zék.*, 37 *b* ; D. 26 *a*, et *Had. Zek.*, 41 *b* ; D., 43 *d*, et *Had. Zek.*, 58 *d* ; D., 41 *b* et *Had. Zek.*, 55 *a*. Cette concordance remarquable suffit à faire croire que, très vraisemblablement, le ms. de Dresde et notre Commentaire sont deux copies différentes d'un seul et même ouvrage. Joignez-y que Zunz (*Zur Geschichte*, 103) décrit le ms. de Dresde comme un recueil « d'explications sur le Pentateuque... avec des Guematrias » (Kaufmann dit simplement « un recueil »). Mais voici qui élève cette probabilité à la hauteur d'une certitude. Dans un des passages parallèlles, ms. D., 43 *a*, = *H. Z.*, 58 *a*, on renvoie à une explication antérieure sur Nombres, XII, 3 : כמו שפי׳ לעיל בפ׳ בהעלותך גבי והאיש משה עניו מאד. Or, cette explication se

trouve effectivement dans notre commentaire, sur Nombres, XII, 3 : והאיש משה ענו... ששמעתי כי נחסרה היו"ד לפי שחסר יו"ד אחד מכבוד מלכות אל עולם ית' כשאמר המן הסלע הזה נוציא לכם מים ותלה הכבוד והיכילה על עצמו ועל אהרן והיה לו לומר יוציא לכם מים והמדרש ידרש וכפטיש יפוצץ סלע. Après cela, il importe peu de savoir si la seconde explication d'Ascheri sur Ex., XXI, 1, se trouvait dans notre commentaire (car celui-ci présente une lacune au début de *Mischpatim*), ou si une quatrième explication de Dan, citée par notre commentaire (12*a*), manque vraiment dans le ms. de Dresde, et n'a pas été plutôt omise par Kaufmann. Quoi qu'il en soit, on ne peut plus douter, à mon avis, que notre commentaire et le manuscrit de Dresde représentent un même ouvrage dans des copies différentes.

Or, nous avons vu qu'Ascheri est cité dans notre commentaire (ms. D., 41 *b*, *Had. Zek.*, 55*a*). Mais dans le passage sur Ex., XXI. 1, on lit dans le ms. מפי מורי הר' אשר אשכנזי נר"ו : l'auteur était donc un élève d'Ascheri (Zunz, *op. c.* ; Kaufmann, *l. c.*, 291). Toutefois nous ne savons si le nom d'Isaac ben Abraham Navarro et la date de 1343 se rapportent à l'auteur ou au copiste. Kaufmann paraît préférer la première opinion (p. 290 : « composé en 1343 par... ou du moins copié par lui »); Zunz (*Ltg.*, 622) adopte la seconde. Celle-ci est confirmée par le fait que notre commentaire est attribué à Ascheri, ce qui vraisemblablement suppose un auteur du nom d'Ascher. Il est vrai que nous connaissons un disciple d'Ascheri nommé Ascher : c'est Ascher bar Sinaï (סיני) de Russie, appelé aussi Aschkenazi (Consultations d'Ascheri, n° 51, § 2). Mais celui-ci est mort avant son maître, tandis qu'Ascheri est nommé une fois dans notre commentaire comme n'étant plus en vie (ms. D., 41 *b* = *H Z.*, 55 *a*).

Pour Isaac ben Abraham, on peut faire entrer ici en ligne de compte un savant de ce nom qui correspondit avec Ascheri (*Consultat.*, n° 86, § 9), mais qui portait le nom d'Albana (אלבנא) ; ensuite le savant copiste Isaac ben Abraham de Chinon (*Gallia judaica*, 586 , peut-être aussi dans Gross, 244, 274. Mais aucun de ces deux Isaac ben Abraham ne s'appelle Navarro. Peut-être Isaac ben Abraham est-il seulement le propriétaire du manuscrit. Un Isaac Navarro mourut à Tolède en 1365 (*Abné Zikkaron*, n° 38).

La mention d'Ascheri comme défunt et la date de 1343 donnée par le manuscrit permettent d'en fixer les limites extrêmes de composition aux années 1327-1343.

Il est regrettable que Zunz et Kaufmann, qui ont utilisé le ms. de Dresde, n'aient pas connu notre commentaire. Plus heureux

que nous, ils auraient pu nous donner des renseignements positifs. *Habent sua fata libelli!* C'est ainsi encore qu'Eppenstein, qui, je m'en aperçois maintenant, cite, dans une note additionnelle à l'article de Kaufmann (*Revue*, t. XXXVII, 318), notre commentaire et le corrige d'après le ms. de Dresde, n'a pas été frappé par la singulière concordance des deux passages. Dans cette note, aussi bien que dans l'introduction et les remarques des מדרשי התורה d'En Salomon Astruc, édités par lui, il parle toujours de notre commentaire comme étant les « gloses de R. Ascher ben Yechiel » et « פי' הרא"ש עה"ת », quoique, dans מדרשי התורה, p. 158, note 6, il cite le passage de notre commentaire (55 *a*), où, d'après le manuscrit, c'est Ascheri lui-même qui est cité (comm. : הר"א ז"ל; ms. : הרב ר' אשר ז"ל).

Quant à Dan Aschkenazi, mes conclusions ne sont pas sensiblement différentes de celles de Kaufmann. Pourtant, Kaufmann pense, en ce qui regarde l'époque de sa mort, que « tout indique que R. Dan a survécu à R. Salomon ibn Adret » (p. 291). Cette assertion se fonde sur l'hypothèse que la date de 1343 du ms. de Dresde se rapporte à la composition de l'ouvrage. Encore est-il que, dans ce cas, comme l'auteur a entretenu des relations personnelles avec Dan, il serait très peu vraisemblable que celui-ci fût déjà mort en 1291. Mais Kaufmann lui-même reconnaît que la date de 1343 peut se rapporter à la copie du manuscrit, et nous avons même vu que c'était le plus probable. D'ailleurs, c'est encore Kaufmann qui dit ensuite : « Nous ne pouvons donc, jusqu'au moment où de nouveaux documents seront trouvés, risquer une indication précise... ni quant à l'année de sa mort ». Avec l'hypothèse de Kaufmann touchant le ms. de Dresde tombent aussi les doutes qu'il formule sur la date précise de 1291 fournie par le commentaire de Bahya.

V. A.

LE ROI DE FRANCE CHARLES VIII

ET LES ESPÉRANCES MESSIANIQUES

Le colophon du ms. hébr. du Vatican, in-folio, n° 187 (Catalogue Assemani), contient une notice intéressante qui peut fort bien servir à éclairer un point d'histoire.

Ce ms. est une copie du *Peliah*[1]. Ce livre étrange, non seulement par son nom, mais encore par son contenu, et qui ne renferme en apparence que des fantaisies cabbalistiques échevelées, doit lui-même sa naissance à des circonstances historiques, car il escompte, en s'appuyant sur des faits positifs, l'avènement de l'ère messianique. La notice qui y a été ajoutée est conçue tout à fait dans l'esprit du livre. Cet ouvrage, qui reste encore énigmatique, malgré les recherches de Steinschneider, de Graetz et de Ph. Bloch, est désigné, dans le ms. du Vatican, comme l'œuvre de Kanah ben Nahoum ben Kanah[2]. Les variantes du pseudonyme de l'auteur s'enrichissent ainsi d'une nouvelle forme[3]. Si ce nom contribue plus encore à troubler les faits qu'à les éclaircir, notre manuscrit contient, par contre, une importante notice bibliogra-

1. העתק ספר הפליאה.

2. זה הספר עשה קנה בן נחום בן קנה. Les autres noms que l'on connaît sont : 1° אביגדור ; 2° נחוניא (avec la remarque que ce nom a, עם הכולל, la même valeur numérique que פליאה = 126) ; 3° נחוניא בן הקנה ; 4° קנה בן אביגדור ; 5° נחוניא בן הקנה... גדור בנו נחום ממשפחת רם... קנה אבי (אבן) (au lieu de קנה, on trouve aussi אלקנא). Voir Heilprin, *Séder ha-Dorot*, *s. v.* Nehounya b. ha-Kanah ; Azoulaï, *Schem ha-Guedolim*, IIe partie, *s. v.* פליאה ; Jellinek, *Beth ha-Midrasch*, III, Introduction, p. XXXVIII et s. ; Graetz, *Geschichte der Juden*, VIII, 3e éd., p. 450 et s. ; Ph. Bloch, dans Winter et Wünsche, *Jüdische Litteratur*, III, 282, et *Jewish Encyclopedia*, VII, 432 ; Steinschneider, *Cat. Bodl.*, col. 2056 ; Ben-Jacob, *Oçar ha-Sefarim*, p. 485, n° 890. Le ms. Munich, n° 22, attribue le *Peliah* à Elkana b. Yerocham.

3. On doit remarquer נחום pour נחוניא, et קנה pour הקנה.

phique qui jette des lumières, non seulement sur l'origine de ce manuscrit, mais encore sur le livre *Peliah* lui-même.

D'après la note qui se trouve au frontispice et qui paraît être contemporaine du manuscrit, celui-ci se compose de 9 cahiers ou 120 feuillets in-folio. Le cahier est donc compté pour un peu plus de 12 feuillets. Le manuscrit contient seulement le contenu de la section de Beréschit, tandis que tout le Pentateuque formerait à peu près 500 feuillets in-folio, donc — c'est ce que le copiste veut dire — notre manuscrit contient seulement un peu plus du cinquième de tout l'ouvrage. En effet, on ne connaît plus du *Peliah* que la partie qui porte sur la section de Beréschit [1].

Après avoir donné ces indications, le copiste ajoute ce qui suit : « Ce livre ne peut être trouvé nulle part, sinon à Constantinople, ville située dans la Romanie [2], entre les mains de R. Joseph Bonifazio, aujourd'hui, en l'an 5223 de la création [3] ; en ce temps vint ici, à Candie [4], un Juif, nommé R. Jacob, et il apporta avec lui la copie de la section Beréschit seulement; c'est de là que je me suis choisi ces choses, qu'il me copia dans ces cahiers; mais R. Michael Romano copia [ensuite] [5] la section de Beréschit [6] tout entière. »

Nous ne savons pas qui parle ici à la première personne. C'est vraisemblablement le propriétaire du manuscrit, mais son nom ne nous est pas connu. Ce n'est vraisemblablement pas Moïse Abiab, qui est nommé à la fin du livre après le colophon, et dont nous ne savons la relation qu'il a pu avoir avec le manuscrit.

Ce qui est très important, semble-t-il, c'est l'origine du manuscrit du Vatican. Il a été copié sur un exemplaire unique qui se trouvait à Constantinople. En admettant même que la qualification d' « unique » ne doive pas être prise à la lettre, mais doive être considérée simplement comme une vantardise du propriétaire, il

1. C'est ainsi que Jellinek parle aussi seulement de la section de Beréschit. — Les indications concernant la valeur du manuscrit ne manquent pas d'intérêt ; cf. Steinschneider, *Vorlesungen über die Kunde hebr. Handschriften*, p. 16 et s.

2. On sait que c'est le nom de l'Empire byzantin : c'est ainsi, par exemple, qu'on parle d'un Mahzor roman ; voir Zunz, *Die Ritus*, p. 79 et s.

3. C'est-à-dire en 1463.

4. Celui qui écrit ces mots vivait donc à Candie. Aux xve et xvie siècles, l'île était habitée par une population juive assez forte, où la science était également représentée : voir mon article « Byzantine Empire » dans la *Jewish Encyclopedia*, et l'art. « Crète », *ibid.* Un Benjamin ben Joseph Bonifacio s'y trouve cité.

5. Ou : précédemment ; l'exemplaire qui fut apporté à Candie par R. Jacob était, en effet, l'œuvre de M. Romano.

6. Cette section fut choisie de préférence, parce que la Cabbale se plaît dans les spéculations cosmologiques (מעשה המרכבה), comme il est dit dans la notice.

en résulte, dans tous les cas, que le *Peliah* était alors une rareté. Mais on ne peut émettre une semblable assertion que si le livre est nouveau, et la chose rappelle singulièrement la sensation que provoqua l'apparition du *Zohar*. Ce qui en résulte encore, c'est que Graetz avait raison de soutenir que le *Peliah* n'a paru qu'au xve siècle. Mais quand, d'autre part, cet historien s'efforce de démontrer que ce livre est né en Espagne, sa thèse semble contredite par l'origine assignée à notre manuscrit. Tout, ici, indique la Grèce et l'Italie: l'original ne se trouve qu'à Constantinople, la copie en est apportée à Candie, et le porteur, R. Jacob, qui n'a aucun nom de famille, nous apparaît par là même comme un Byzantin. Les autres personnes nommées portent des noms italiens : Bonifazio et Romano, de sorte que Jellinek, qui regarde l'Italie ou la Grèce comme la patrie de l'ouvrage, est ici tombé juste [1].

Le *Séfer ha-Peliah* et son frère jumeau le *Séfer ha-Kanah* donnent, en se fondant sur des calculs cabbalistiques, l'année 1490 comme celle de la délivrance messianique [2]. La même année, étendue seulement jusqu'en 1495, est aussi indiquée par l'auteur du colophon comme l'époque des « Souffrances du Messie », qui sera suivie de la délivrance. Ce colophon a pour nous le très grand avantage de nous présenter des événements historiques concrets et l'entrée en Italie de Charles, roi de France, comme les signes de la délivrance prochaine.

Le roi de France Charles VIII (1483-1498), quoique jeune et chétif, avait sur l'Italie des desseins vastes et considérables. Il se considérait comme l'héritier de la branche italienne de la Maison d'Anjou, et, en cette qualité, il voulut d'abord conquérir Naples, ensuite l'Italie tout entière; ce pays lui-même ne devait être, dans sa pensée, qu'un pont pour regagner à la chrétienté Byzance, tombée entre les mains des Turcs. Juifs et Chrétiens durent regarder avec une vive impatience cette entreprise ambitieuse. Le chroniqueur Joseph ha-Cohen, né à Avignon un an après, et précisément sous le gouvernement de Charles VIII, rapporte très exactement les faits; voici ici ses paroles [3] : « En ces jours, le roi de Naples ter-

1. Jellinek donne cette preuve d'un grand poids qu'on lit dans le *Peliah* qu'on peut lire le samedi la traduction *grecque* ; Graetz, VIII, 3e éd., p. 451, ignore cette preuve. — On retrouve la trace du livre à Constantinople au temps d'Elia Mizrahi ; voir Michael, *Or ha-Chayyim*, n° 17.

2. Le *Peliah* indique cette année une fois, le *ha-Kanah* deux fois (Graetz, *op. cit.*, p. 450).

3. *Emek ha-Bacha*, trad. M. Wiener, Leipzig, 1858, p. 73.

mina sa vie, et son fils Alphonse (II) monta à sa place sur le trône royal. Tous deux s'étaient montrés cléments envers les Juifs, et beaucoup de Juifs chassés d'Espagne s'étaient rendus dans son pays et s'étaient considérablement multipliés dans les villes de son royaume. A la fin de cette année, deux ans après l'expulsion d'Espagne [1], Charles (VIII), roi de France, pénétra en Italie avec une puissante armée et poussa si loin son expédition qu'il arriva à Naples et que Ferdinand (II), le fils du roi (Alphonso), s'enfuit devant lui dans le fort de Castelnuovo [2] ; toute la ville fut en proie à l'anarchie et on livra au pillage les Juifs qui s'y trouvaient en grand nombre, de sorte qu'Israël, à cette époque néfaste, fut très abaissé [3]. »

L'expédition de Charles VIII eut donc les conséquences les plus tristes pour les Juifs de Naples, qui étaient alors justement très nombreux et très influents [4]. Ils s'étaient probablement réfugiés dans le Castelnuovo, mais lorsque le bourg fut utilisé par le roi Ferdinand lui-même comme asile, il livra les Juifs à la population indigène de Naples, spécialement à la noblesse, fait qui est d'ailleurs connu par d'autres sources [5], mais que Graetz, chose singulière, ne mentionne pas. Les Français entrèrent à Naples le 22 février 1495. C'est l'événement que l'auteur de notre colophon considérait comme le terme des « Souffrances » : désormais, avec l'arrivée du roi de France, l'époque messianique devait commencer. Ses espérances se fondaient sur le fait que le pape et tous les cardinaux avaient été obligés de s'enfuir de Rome et que même leur résidence était inconnue. En réalité, le pape Alexandre VI Borgia (1492-1503) s'était seulement réfugié dans le château de Saint-Ange. Quelques-uns de ses cardinaux peuvent, comme le dit notre auteur juif, l'y avoir suivi. La fuite doit s'être effectuée si mystérieusement et si habilement que notre auteur, qui dit formellement écrire à Rome, ne connaissait pas le lieu de séjour du pape [6]. Les

1. C'est-à-dire 1494. Ferdinand I de Naples mourut le 24 février 1494.

2. Castelnuovo est un immense bâtiment, qui pouvait offrir un asile à plusieurs milliers d'hommes.

3. Joseph ha-Cohen s'en réfère ici à son autre ouvrage sur l'histoire des rois de France et l'empire turc, où il décrit l'expédition avec plus de détails, mais il n'y dit rien de plus sur le sort des Juifs (voir éd. Amsterdam, 1733, p. 50 *b*).

4. Que l'on songe à Isaac Abravanel qui jouissait d'une haute considération à la cour d'Alphonse II; voir aussi *Jewish Encyclopedia*, VII, 4. Le roi Ferrante accorda au fils d'un Juif, naturellement contre argent, un évêché, voir L. Ranke, *Geschichte der romanischen und germanischen Völker von 1494 bis 1514*, 2e éd., Leipzig, 1874, p. 13.

5. Ranke, *op. cit.*, p. 38.

6. D'ailleurs, la fuite [du pape eut lieu, non pas lors du premier passage de

contemporains, qui étaient habitués à la domination universelle du pape, doivent avoir été fortement impressionnés par cette fuite et par l'occupation de Rome par les Français. Les espérances messianiques s'éveillèrent aussitôt et, avec l'aide de la « Guematria », on trouva même des passages bibliques qui pouvaient être rapportés à cet événement.

Nous n'attacherions pas beaucoup d'importance à cet unique témoignage s'il ne s'accordait pas avec les espérances exprimées par le *Séfer ha-Peliah* et le *S. ha-Kanah*. Le fait important fut, à ce qu'il semble, la chute de la puissance papale, et c'est ce qu'on pouvait déjà observer avant 1490. A cela vinrent encore s'ajouter l'exil des Juifs d'Espagne et les souffrances continuelles de ceux du Portugal, événements qui durent plonger les Juifs dans une très vive agitation. Nous ne savons pas au juste quelles tribulations vinrent s'y joindre en Italie ; le colophon parle de douleurs et de tourments en général, et seul Joseph ha-Cohen nous raconte explicitement l'épisode de Naples. Lors de la seconde entrée des Français à Rome, le 8 janvier 1495, une émeute contre les Juifs éclata également à Rome, et cette fois du côté des Français, mais à peine Charles VIII eut-il assumé le gouvernement de la ville, qu'il commença par mettre les Juifs sous sa protection [1]. C'est ainsi que l'apparition du roi de France fut considérée par les Juifs opprimés comme un acte de délivrance, et la fuite du pape comme l'abolition du mauvais régime après lequel on devait attendre l'avènement du royaume de Dieu [2].

Chose remarquable, dans certains cercles chrétiens, on fonda aussi de grandes espérances sur la tête de Charles VIII. Le prieur

Charles VIII près de Rome, mais seulement après la formation d'une ligue contre le roi de France, dans laquelle le pape Alexandre VI était également entré, et qui fut alors obligé, quand Charles VIII, sur le chemin du retour, passa par Rome, de s'enfuir dans une place fortifiée (Ranke, *op. cit.*, p. 54, d'après Navagero, *Historia Veneta*, p. 1204).

1. Delaborde, *L'expédition de Charles VIII en Italie*, Paris, 1889, p. 509 ; Vogelstein et Rieger, *Geschichte der Juden in Rom*, II, 23-28.

2. Graetz, IX, 3e éd., p. 3, dépeint les Français comme des oppresseurs : la « mouche française » poursuivit l'œuvre du « scorpion espagnol ». Assurément les Français n'ont pas dû épargner les faibles Juifs; mais la teneur tout entière de notre colophon montre que les contemporains regardaient l'arrivée de Charles VIII comme une délivrance pour les Juifs. Même le fait qu'Isaac Abravanel dut quitter Naples à l'approche des Français et se réfugier en Sicile ne prouve rien ; peut-être était-ce une distinction pour le diplomate juif que le roi l'emmena avec lui en Sicile. Il suffit de lire comment le contemporain Abraham Zacouto (*Youhasin*, éd. de Londres, p. 223), après avoir décrit les souffrances des Juifs en Espagne, en Sicile, en Sardaigne et en Portugal, ajoute cette remarque : אבל מצרפת היתה פליטה « De France vint le salut ».

du cloître Saint-Marc de Florence, Girolamo Savonarole, parla avec un enthousiasme prophétique du commencement d'une nouvelle époque théocratique dont il voyait l'auteur dans la personne du roi de France Charles VIII. Il prêchait une ère nouvelle, rêvait le royaume de Dieu sur la terre, considérait la Cour papale de Rome, comme le résumé de tous les vices, et, ne croyant pouvoir réaliser son idéal que par la voie de la politique et du pouvoir temporel, il se mit du parti de Charles VIII, dont il soutint la politique à Florence et dans l'Italie septentrionale, même lorsque les affaires des Français parurent compromises dans le sud de la péninsule. Or, c'est justement en Italie qu'un échange d'idées était possible entre Juifs et Chrétiens ; de sorte qu'il est vraisemblable que l'influence de Savonarole a agi sur les croyances des premiers.

L'apparition si caractéristique de Savonarole mérite d'être dessinée en quelques traits. Savonarole annonçait un jugement prochain qui atteindrait Florence et toute l'Italie, mais, avant tout, l'Eglise corrompue. Il revêtait ses prédications morales du manteau des antiques Prophètes, et d'ailleurs, il s'arrogeait lui-même le caractère et le titre d'un prophète ; comme les voyants de la Bible, il invoquait aussi des visions, et il ne doutait pas qu'il possédât le don de la prophétie. Il vivait au milieu des apparitions des temps des Juges et des Rois de l'ancien Israël, car l'Ancien Testament, avec ses rois et ses Prophètes, exerçait sur lui une puissante action. On ne saurait méconnaître, d'ailleurs, qu'il avait une certaine ressemblance avec les anciens prophètes. Charles VIII était, pour lui, un nouveau Cyrus qui passerait les Alpes, et aucune arme ne tiendrait devant lui ; pour cette vision, il s'appuyait sur Isaïe (chap. XLV) dont la prophétie devait se réaliser encore une fois au pied de la lettre, car ainsi le voulait le décret de Dieu [1]. Aucun Juif n'aurait pu mieux accommoder la situation d'alors à des espérances messianiques.

Si nous nous tournons maintenant vers la figure principale, vers le roi triomphant, nous verrons chez lui la même interprétation. Il y a ainsi certaines époques où une conception puissante pénètre les esprits et où partout la même idée éclate. « Une fois, dit Ranke, que la couronne de Naples, dont dépendaient les titres et les droits sur Jérusalem, eut été conquise, Charles VIII fut appelé par la marche de ces événements, par l'agitation des esprits, par son droit et par sa puissance, à être le champion de la chrétienté contre l'ennemi commun (les Turcs) ». Aussi poètes et prophètes célé-

1. L. Ranke, *Historisch-biographische Studien* (vol. XL et XLI), Leipzig, 1877, pp. 228-259.

braient-ils le roi comme le Messie attendu. Ce sont de ces visions qu'eurent le moine Spagnuoli et le médecin Jean Michel. Le contenu de la prophétie de celui-ci est suffisamment caractérisé par ce titre : « La vision divine révélée à Jehan Michel, très humble prophète de la prospérité du très crestien roy de France, Charles VIII, de la nouvelle réformation du siècle et la récupération de Hiérusaleme à lui destinée, et qu'il sera de tous les roys de terre le souverain et dominateur sur tous les dominants et unique monarchie (*sic*) du monde[1]. » Maître Guilloche de Bordeaux exprimait ainsi la même espérance : Dans sa vingt-quatrième année Charles aura soumis Naples ; dans sa trente-troisième année toute l'Italie ; puis il traversera la mer, s'appellera roi de Grèce ; enfin, il entrera à Jérusalem et gravira le mont des Oliviers [2]. On voit au premier coup d'œil que ce sont les conceptions bibliques bien connues.

Mais il n'en était pas ainsi seulement du côté français ; les Italiens étaient animés de la même conviction, et pour compléter l'image du Messie, ils disaient que le roi Charles déposerait la couronne [3], et monterait au ciel après sa mort [4]. Charles VIII ne resta pas insensible à toutes ces prophéties, qui concordaient parfaitement avec ses plans et sa politique. Déjà, pendant sa jeunesse, quand on avait représenté en son honneur, à Troyes, l'histoire de David et de Goliath sous la forme d'un mystère, il y avait vu figurée sa propre lutte contre les Turcs : c'est lui, nouveau David, qui jetterait par terre le colosse turc. Aussi n'hésita-t-il pas à prendre le titre de roi de Naples et de Jérusalem ; le second titre surtout était pour lui, à ce qu'assurent les écrivains du temps, du plus heureux présage.

On voit ainsi que Charles VIII était le centre des espérances messianiques dont se berçaient également Chrétiens et Juifs ; nous l'entendons de la bouche d'un prophète chrétien et de celle d'un cabbaliste juif [5]. Il est vrai qu'en fait, le roi de France a aussi peu réalisé

1. Cité par Ranke (*Gesch. der rom. u. germ. Völker*..., p. 9), d'après Pilorgerie, *Campagne et Bulletins de la grande armée d'Italie commandée par Charles VIII*, p. 431.

2. Ranke, *op. cit.*, p. 9.

3. Sur l'abdication de la couronne à Jérusalem, qui doit réaliser un verset de l'Écriture, voir ma note dans *Byzantinische Zeitschrift*, 1900, 203.

4. Eckardus, *Scriptores medii Ævi*, II, 1579.

5. Que l'auteur de notre colophon fut un cabbaliste, c'est ce qui ressort non seulement de ce que ses supputations et combinaisons de Guematrias sont tout à fait cabbalistiques, mais aussi de ce qu'il invoque exclusivement des écrits cabbalistiques, le *Peliah* et un commentaire cabbalistique du Cantique (בפי׳ שיר השירים של מחבר ישן נושן מעושן מקובל גדול). Il en est sans doute de l'ancienneté de ce commen-

l'idéal et l'attente de l'humanité que tous ses prédécesseurs et successeurs qui suscitèrent les mêmes espoirs. Bientôt le roi mourut, jeune encore, et aucune grande entreprise n'eut jamais de résultats aussi peu durables que celle de Charles VIII. Il semble qu'aussitôt également se produisit dans la chrétienté comme un refroidissement, mais il n'en fut pas de même dans le judaïsme.

L'an 5263, c'est-à-dire l'an 1503 de l'ère vulgaire, vit l'apparition d'un nouveau Messie juif. Déjà Isaac Abravanel avait désigné cette année comme le commencement de l'époque eschatologique, et la délivrance d'Israël devait débuter par la chute de Rome. Ce sont là des faits connus, et l'on connaît aussi l'apparition du faux Messie Ascher Lemlein, qui se produisit à ce moment. Ce ne peut être l'effet du hasard que ce Juif à nom allemand ait surgi justement en Italie, plus exactement dans l'Italie septentrionale. Seul ce pays paraît avoir été le terrain propice à une révélation messianique, ce que nous comprenons maintenant, si nous songeons à l'expédition de Charles VIII et aux prophéties de Savonarole. C'est au sein de l'Italie aussi qu'on pouvait le mieux observer le destin de Rome, qui, dans toutes les spéculations messianiques, est le centre de l'attention générale. Nous ne nous tromperons donc pas en établissant entre les guerres d'Italie et l'apparition de Lemlein une relation de cause à effet.

L'auteur de notre colophon semble avoir écrit au milieu du mouvement, car, après avoir dépassé les années 1490, 1495 et 1496, qu'il cite explicitement, il parle de l'année 1503 sans être en mesure d'annoncer un insuccès, ou moins encore une heureuse issue. Dans son exposition un peu confuse il établit formellement un lien entre les années 1490 et 1503; 1490 doit être le début de la Délivrance, en ce sens que les souffrances commenceront avec cette année; en 1495, les souffrances prendront fin, de sorte que l'époque heureuse s'ouvrira en Nissan 1496; mais le véritable terme de la délivrance aura lieu en 1503 [1]. Il est évident que la notice date de l'an 1503, et que l'auteur est sous l'impression de la prophétie d'Ascher Lemlein.

Soit dit en passant, le calcul des années qui est ici donné est la preuve la plus authentique que Lemlein a paru en cette année-là; on sait que d'autres sources hésitent entre 1501 et 1502 [2]. On doit

taire comme de celle du *Peliah* lui-même; cependant on en attribue déjà un sur le Cantique des Cantiques aux pères de la Cabbale, Ezra et Azriel. Voir aussi Salfeld, *Das Hohelied Salomos bei den jüdisch. Erklärern des Mittelalters*, Berlin, 1879.

1. תשלם גאולת ישראל.

2. Voir Graetz, IX, 3e éd., p. 214 et note 3.

remarquer aussi que notre auteur emprunte ses arguments au second Isaïe tout comme Savonarole ; entre autres prédictions, il parle du retour heureux dans la patrie (« qui trace un chemin au sein de la mer et un sentier dans les flots puissants »), il attend donc l'accomplissement de cette promesse pour ces jours-là ; d'autre part, la citation du verset qui exprime la rémission des péchés (« vois, j'ai effacé comme une nuée tes fautes et tes méfaits comme un nuage, reviens à moi, car je t'ai délivré ») rappelle les prédications d'Ascher Lemlein, qui annonçait la délivrance précisément dans ce sens. Notre colophon s'insère donc parfaitement dans la chaîne des événements.

Budapest.

SAMUEL KRAUSS.

APPENDICE.

I

זה הספר עשה קנה בן נחום בן קנה.

זה הספר הוא מועתק מספר הפליאה אשר הוא כולל מעשה המרכבה ו.זלו הט׳ קונדריסים הועתקו מפרשת בראשית לבדה, ודע כי פרשת בראשית הוא ק״ך ניירים לבדה אך כל התורה הוא כמו ת״ק ניירים, ואיננו נמצא זה הספר בשום מקום ידוע רק בקושטנטינא אשר ברומניאה ביד ר׳ יוסף בונפאצו כהיום שנת ה׳ אלפים רכ״ג ליצירה, ובעת ההיא בא פה קנדיאה יהודי אחד ושמו ר׳ יעקב והביא העתק מפרשת בראשית לבדה וברתי משם אלה הדברים והעתיקם לי באלה הקונדרסים ור׳ מיכאל רומאנו העתיק כל פרשת בראשית.

II

ואני כותב פה לזכרון מה שכתבתי ברומא כ״ו אייר הרנ״ה ליצירה.

אני חושב שהצרות שמצאו היהודים בכל ממלכות אדום משנת הר״ן לאלף הששי עד שנת הרנ״ה עת צרה היא ליעקב וממנה יושע[1], הן הם חבלי משיח, והמלחמות שהיו באיטליאה כשבא מלך צרפת קארלו שמו הם מה שנבא דניאל על מלך הצפון כדי לכלות האומות ולתת (ה)שקוץ (ה)שומם[2], כי האפיור[3] הוא משומם כי יצא מרומי וכל הקרדינאל וגלה עד אפס מקום[4] ולא נודע אפו(ה)[א] הלך מפחדו

1. Jér., XXX, 7.
2. Dan., XII, 11.
3. Cf. *RÉJ.*, XXXIV, 218-238.
4. Is., V, 8.

של מלך צרפת, וחרב לה׳ מלאה דם[1] על אדום הרד[2], וביום ההוא יפקד ה׳ על צבא המרום במרום על מלכי האדמה (ב)[על] [ה]אדמה[3], כאשר ניבא ישעיהו הע״ה[4] בא״ר[5] הנותן בים דרך ובמים עזים נתיבה, המוציא רכב וסוס חיל ועזוז יחדו ישכבו בל יקומו דעכו כפשתה כבו, אל תזכרו ראשונות וקדמניות אל תתבוננו, הנני עשה חדשה עתה תצמח הלא תדעוה אף אשים בארץ[6] דרך בישימון נהרות[7], מחיתי כעב פשעיך וכענן חטאתיך שובה אלי כי גאלתיך, רנו שמים כי עשה ה׳ הריעו תחתיות ארץ פצחו הרים רנה יער וכל עץ בו כי גאל ה׳ (את) יעקב ובישראל יתפאר[8]. מצאתי בפי׳ שיר השירים של מחבר ישן נושן מעושן מקובל גדול כתב שנת רס״ג לאלף הששי תשלם גאולת ישראל, וכן כ״י גא״ל י״ו[9] (את) יעק״ב בגי׳[10] רס״ג ובספר הפליאה שגם הוא ספר קבלה חמוד מאד מאיש תבונות יחריש[11], אמר שהתחלת הגאולה תהיה בר״ן שנים לממשלת הכת״ר[12] שהם ר״ן שנה לאלף הששי כי כת״ר בחלוף א״ת ב״ש ג״ר ד״ק ה״ץ ו״ף ז״ע ח״ס ט״ן י״ם כ״ל גא״ל[13] ובמילואם גימ״ל אל״ף למ״ד מספרם ח״י בר״ן[14], אז יאמרו גאולי ה׳[15] ח״י יהו״ה אשר העלה (ואשר הביא) את [בני] ישראל מארץ צפון ומכל הארצות אשר הדיחם ש(ם)[מה][16], זהו שאנו אומרים[17] בא״י גאל ישראל, לכן נאמין כי רוב הצרות בגלות החל[18] אשר החלו משנת הר״ן בכל ארצות הנוצרים לישראל ישלים[19] בשנת הרנ״ה, ובעפרו (?) הרנ״ה הן חבלי משיח שנ׳ עת צרה היא ליעקב וממנה יושע[20], ובשנת הרנ״ו בניסן שנת גאולי באה[21] בגי׳ נ״ח אז ננוח מצרותינו ומעצבון ידינו[22] וגו׳ אמן כי״ר ב״ב[23].

אני משה אביו״ב...[24]

1. Is., XXXIV, 6.
2. *Ib.*, XXXIV, 5.
3. *Ib.*, XXV, 21.
4. הנביא עליו השלום.
5. בארץ ישראל.
6. Lire במדבר.
7. Is., XLIII, 16-19.
8. *Ib.*, XLIV, 22-23.
9. *Sic*, non יהוה.
10. בגימטריא, à ajouter : עם הכולל.
11. D'après Prov., XI, 12. Le dernier mot est incertain.
12. C'est une puissance de la Cabbale.
13. כ = ל, ת = א, ר = ג.
14. 268.
15. Cf. Psaumes, CVII, 2.
16. Jér., XVI, 15.
17. בתפלה (prière quotidienne).
18. Obadia, verset 20.
19. *Sic*, lire תשלמנה.
20. Jér., XXX, 7.
21. Is., LXIII, 4.
22. Gen., V, 29.
23. כן יהי רצון במהרה בימינו.
24. Lecture incertaine ; l'écriture est d'une autre main.

DOCUMENTS

SUR LES

MARRANES D'ESPAGNE ET DE PORTUGAL

SOUS PHILIPPE IV

(SUITE [1])

XXV

14 de mayo de 1631.

El Confessor.

Con un memorial del Nuncio en que trata de que los hombres de la nacion procuran auer perdon general y pide que esta materia se remita á Su Santidad.

R.

(Au dos.)

El Nuncio que no se de perdon general á los de la Nacion.

XXVI

El incluso memorial que ha dado la gente de la nacion de Portugal contiene en si tres punctos tan grandes para la religion, justicia y estado que no pareze posible con justificacion el dexar de dar satisfaccion á ellos, tanto mas hauiéndose les negado el perdon general en ocasiones tan apretadas de hazienda y fio de Dios por ello muchos aziertos y conueniencia en lo demas, porque no pudiendo condenar por injusto lo que han hecho tantos Senores Reyes grandes, piadosos y justos, con menores aprietos, lo he rehusado yo muchas vezes, hallándome sin ningun medio de socorer las nezesidades públicas y

[1] Voir *Revue*, t. XLVIII, p. 1; t. XLIX, p. 51, et t. L, p. 53.

aora he hecho lo mismo, será bien que juntándose con vos el conde de Castrillo Joseph Gonzalez, el electo obispo de Málaga don Martin Carrillo, fray Domingo Cano Gaspar Hurtado de la Compañia y los maestros Arauxo y Cornexo y un Inquisidor jurista de Portugal y un theólogo de allá ambos los que nombrare el Inquisidor mayor de aquel Reyno, se vea todo en la Junta y se me consulte lo que pareziere. Los punctos sobre que se debe especular y consultar son qual estillo es mejor, el de la Inquisicion de Portugal ó el de Castilla, pues la Justicia consiste en un puncto indiuisible, si se carga mas al rigor no es justicia. y si a la misericordia tan poco y asi será necesario que la parte en que se excediera ó faltare, se ajuste. El otro puncto es que forma se podria dar para reduzir los de la nacion que están en otros Reynos con tanto daño de la monarchia y assegurarnos dellos y de los demas sospechosos en la fé con beneficio de la Monarchia. Pero sobre todo en todo desseo que se haga lo que fuere mas seruicio de Dios, honrra y gloria suya y de n^ra^ sagrada religion cathólica.

F.

En Madrid, a 25 de março de 1632.
A Fray Antonio de Sotomayor.

Su Magestad,

A 25 de março de 1631

Junta tocante á los de la nacion de Portugal diferente de la del Obispo de Coimbra.

Los catorce puntos que se deduxeron del papel que los prelados que se juntaron con licencia de V. Mg^d^ en el conuento de la villa de Tomar en el Reyno de Portugal para tratar del remedio y reducion de la gente de la nacion de aquel Reyno, an sido sobre los que se a discurrido en esta Junta ; y para que con maior claridad se pueda percibir el voto que e tenido, ire por cada uno dellos proponiendo à V. Mg^d^ mi parecer comenzando por los tres primeros juntos, respeto de que el primero y segundo son mas preambulos para justificar el tercero que no resoluciones ni remedio que se propongan a V. Md^d^ para que los execute :

1° Que atentas las grandes y multiplicadas conjeturas y la grande y violenta presuncion que dellas resulta de derecho y de hombre, fuera licito y conueniente una expulsion general de toda esta gente, o tubiesen mucha ó poca sangre de la nacion hebrea, pues todos los otros remedios no an aprobechado, ni se espera que aprobechen, ni ocurre otro tan conueniente.

2° Pero llebando siempre ante los ojos el respeto con que conuiene proceder en esta materia para que ni los fieles naturales del reino corran tanto peligro en su saluacion, como ai padecen, ni del todo se dexen de la mano los remedios que aun pueden tener algunas personas desta gente, que están en el estado de reducirse ; pareciò que esta expulsion fuese solamente de aquella parte del pueblo en que

se verifican mas las sobredichas conjeturas y presunciones y de la qual ai menor ó ninguna probable esperança de enmienda y que son y fueron siempre las fuentes del Judaismo, y assi.

3° Que su Mg^d^, atento ser Supremo Señor, á quien toca la administracion no solamente de la Justicia directiua legal que obliga á los reies á usar de su poder quando conuiene al aumento, conserbacion y purificacion de la fee en sus reinos, mas la primitiua que en este caso es extraordinaria, y civil, y no solo vindicatiua, mas tambien medicinal, puede licitamente y aun es obligado en conciencia mandar hechar de aquellos reinos y sus conquistas los cristianos nueuos enteros de todos quatro costados, mandándoles confiscar sus bienes, exceto aquellos, en cuia ascendencia constare que no hubo nota de Judaismo.

Aunque como e dicho en el principio deste boto el primero y segundo punto donde se resuelbe por justificada la expulsion de toda la gente de la nacion por qualquier parte que tengan de sangre della de todos los reinos y conquistas de aquella corona, no se proponen á V. Mg^d^ para que la execute ; todauia por ser tan grauemente me a parecido representar á V. Mg^d^ el sentimiento que tengo della, para que en todos tiempos se vea que en punto de tanta consideracion no se pueden omitir los reparos por los ministros de V. Mg^d^ la confia.

Dexadas á parte las reglas generales que en materia de la expulsion uniuersal que se propone en el prim° punto, se podrian considerar que asisten á la gente de la nacion de dicho reino para no hacer licita su expulsion *in universum*, las quales consisten en haber reciuido el bautismo voluntariamente, el qual *ex opere operato* da gracia para guardar la fee, que en el se profesa ; y estar todos confirmados, con que de la misma suerte la reciuen para perseberar en la fee, por nodilatar demasiado este boto ; y llegando á las consideraciones particulares y estado en que se halla no solamente la corona de Portugal, sino la monarchia de V. Mg^d^, con quien está unida y de quien es parte, de tal suerte que no es posible dexar de comunicarsele, como á un cuerpo los daños ó probechos que desta resolucion se siguieren, digo : Lo primero que las resoluciones tan grandes como esta, no solo se an de medir con el celo de la religion, sino tambien con las consideraciones de buen gobierno y politica christiana y con los efetos que se an seguido de semejantes acciones confiriendo los tiempos presentes con aquellos en que se executaron ; en lo qual se debe mucho reparar que la condicion de la gente de la nacion, como oi está, es mui diferente de la que tenian los Judios al tiempo que los señores Reyes progenitores de V. Mg^d^ los expelieron desta corona, respeto de que aquellos no estaban conuertidos, antes viuian y profesaban publicamente la ley de Moisen, haciendo sus ceremonias y ritos en sinagogas publicas ; y la expulsion fue condicional i introducida por medio para su conuersion, pues solamente mandaron expeler á los que no se conuirtiesen ; de suerte que de aquel exemplo antes puede sacarse argumento contra la resolucion de los prelados en este primer punto, pues escreible que si los Señores

Reyes hallaran conuertidos todos los de la nacion, no los expelieran, pues dexaron á los que se conuirtieron. Y lo mismo se puede discurrir en todas las demas expulsiones de Judios que se an hecho en diferentes reinos, las quales an sido por la maior parte de no conuertidos, contra quien asistian todas las razones de perfidia y dureza, que los dotores y sagrados letras consideran contra esta gente, y el tratado de dichos prelados juntos, loas quales resisten hallándola favorecida con la gracia bautismal que obra en todos igualmente. Y es de tanta eficacia para conserbar la fé reciuida, que mediante ella por su virtud y meritos de la sangre de Christo nuestro Señor derramada en la Cruz, dice S. Pablo *ad Hebreos*, que rogó su divina Mg^d^ por ellos *et exauditus est pro sua reuerentia*, etc. Por lo qual es dotrina cathólica que les mereçió perdon Christo nuestro S^r^ aun á los que le crucificaron si por su parte no se faltara á la disposicion y penitencia necessaria para que obraran los santos sacramentos y los sagrados canones y leies eclesiasticas se confarman con esta dotrina, de suerte que admiten sin distincion alguna a sus descendientes á todos los oficios y ministerios eclesiasticos. A que no obsta la violencia y fuerza que se pretende intervino en los primeros Judios conuertidos en Portugal con que muchos se an persuadido a no tener por segura su conuersion, porque esta consideracion no debe influir en sus descendientes, a los quales no alcanzó la fuerza, sino que voluntariamente se bautizaron ; y como se a obserbado de otras conuersiones violentadas y forzadas (como fué la que en Toledo executo en los Judios de aquella ciudad et Rey Sisibuto) no ha posado la presuncion contra los descendientes de los primeros conuertidos, los quales estubieron firmes en la fé sin preuaricar.

Tampoco se puede comparar la gente de la nacion de quien se trata con los moriscos que ultimamente fueron expelidos de España, como muchos an querido para entablar la expulsion, que se pretende; porque si se repara en todas las acciones de los unos y los otros facilmente se reconoce grande diferencia. Y los de la nacion de Portugal en el tiempo proximo a su conuersion procedieron con tan grande fruto en la religion christiana que uniuersalmente se concibió en la opinion de todos haber obrado en ellos eficazmente la gracia del bautismo, y se tubo por cierto que habia fondado firmes raices en sus corazones la semilla de la diuina palabra ; asi lo afirman los historiadores de aquel reino y con grande autoridad el Obispo Osorio *de rebus,gestis manuelis*. Con aquellos primeras señales an concurrido otras acciones, que el mundo juzga por euidentes demostraciones de berdadera religion, porque los mas que tienen posibilidad se mezclan por casamientos con christianas biejas nobles, tiniendolo por su maior honrra y felicidad, dando para conseguirlo dotes excesibos, pudiendo casar sus hijos con los de su nacion con mui moderadas cantidades, accion la mas eficaz al parecer de quantos tratan de arraigar la fee en los recien conuertidos y demostracion del efeto, como lo arbitraron los Padres del Concilio Basiliense.

Con el mismo afecto, an buscado el estado religioso siendo cierto

que desde su conuersion hasta oi an estado y estan las religiones llenas de frailes y monjas desta gente, datandose para ello sin reparar en gastos, al parecer con tanto ferbor que cerrandoles las puertas con estatutos particulares de las religiones, impetran dispensaciones para habilitarse y se salen de su patria para ir a buscar el habito en reinos estraños, como lo vemos en Castilla ; demostracion digna de estimacion en qualesquiera nueuamente conuertidas, mucho mas digna y loable en los que se conuierten y dexan la lei de Moisen, donde tienen el matrimonio por estado feliz y onorífico desestimando el celibato.

Allegase a esto el celo con que la gente acude a todo lo que toca al culto diuino iustituiendo obras pias con dotaciones quantiosas ; y los hombres grandes que deste cuerpo an solido desde su primera conuersion insignes en letras divinas y humanas.

Destas acciones y otras muchas que se dexan de ponderar que son notorias e innegables carecieron los moriscos, que se unieron de suerte que nunca se vió en ellos deseo de emparentar con los christianos biejos, ni inclinacion a las religiones y culto diuino, ni a las letras, ni uniuersidades, y con ser gente tan valerosa y guerrera como se experimentó en el rebelion de Granada, y despues de su expulsion lo an mostrado en los reinos donde pararon, aborrecían tanto lo que nos tocaba, que no quisieron darse a las armas, ni emplearse en las conquistas.

Pues vease aora que bien se justificara la expulsion de la gente de la nacion del reino de Portugal con la de los moriscos de Castilla, cuias costumbres e inclinaciones son tan diferentes y contrarias, y que justificacion puede hallarse para propones a V. Mg^d por licita la expulsion de una comunidad, donde se hallan señales e indicios de tanta piedad ; ni como se puede dar par inficionado todo un cuerpo que tiene tales miembros ? Pues es cierto que quando se concediera la presuncion de apostasia uniuersal contra esta gente por los muchos que dellos son presos y castigados en el Santo Officio por delito de Judaismo, no por eso conforme a derecho se hacía licita la expulsion de todas las personas particulares della.

Lo primero porque para el intento de la expulsion no basta (aun en el sentido de los que aprueban esta) la heregia, si no que es preciso que moralmente conste que no ai esperanza de reducion, porque aviéndola, no se hallara celo tan indiscreto que rompa en tan impía resolucion, pues la desesperacion de la enmienda no puede colegirse de todas quantas consideraciones quieran hacer los mas llebados desta proposicion ; porque si todos estubieran inficionados de la heregia, no se podia afirmar que si fuesen reconciliados a la iglesia y castigados, dexarian de reducirse, pues las reglas de la theologia y sagrados canones repugnan a este juicio, y la experienca de tantos como se conuirtieron en Castilla, de quien ia no se duda, ni aun a quedado conocimiento. Y quando se acierto lo que dicen de los pasados que despues de castigados an perseverado en su perfidia, aun no basta la dureza de aquellos para concluir la de estotros, y

mientras no constare su perseberancia, no permiten las leyes divinas ni humanas castigarlos por incorregibles, pues la diuina misericordia podia preuenirlos con su gracia que a nadie se niega.

Lo segundo porque la presuncion que resulta de todos los discursos contrarios hechos por los prelados de la Junta, se terminan en personas ciertas y singulares que fueron sentenciadas, mas no se pueden estender a todas las demas, aun que sean de la misma sangre y nacion, y quando mas se quieran esforzar contra todas, a penas sera una sospecha que no llegue a presuncion, y quando se le de nombre de tal, sera vaga et incierta ; y en tal caso, que lei o razon admite que por una sospecha ò presuncion vaga e incierta sean condenadas tantas personas sin ser oidas, incitadas, siendo la pena que se les impone la maior que puede imaginarse.

Lo tercero porque es inaplicable a este caso la dotrina comun que admite el castigo en toda una comunidad por delitos della aunque se auenture el encontrar la pena con algunas inocentes, que es en lo que se fundan los que faborecen esta expulsion; porque para esto es necesario que la comunidad constituia un cuerpo mistico unido debajo de una cabeza con que se denomine y forme colegio civil y separado ; lo qual no puede aplicarse à la gente de la nacion de Portugal que viue en diferentes ciudades de aquel reino debajo de repúblicas diuersas, de las quales es V. Mg^d universal cabeza, como lo notó elegantemente el Padre Molina, y asi por la culpa y delito de los de esta nacion (aunque aia incurrido la maior parte dellos) no puede alargarse el castigo a todas las personas singulares, porque los inocentes y delinquentes nos constituien un cuerpo, informan república separada, y en esta conformidad se resoluió la disputa sobre si debia comprehender la pena de serbidumbre a todos los moriscos del reino de Granada por la rebelion que lebantaron, aunque no estubiesen conuencidos de aquel delito, declarando que solamente comprehendia a los que se hallaron en la sierra y lebantaron Rey, y a sus hijos, por haber formado comunidad y republica tiranica, sin laqual circunstancia no corria la doctrina contra personas singulares, aunque fuesen de una misma sangre, como lo trae Molina ibi. *Ducor primo quoniam re vera eorum parentes statim ac rebellarunt sibi elegerunt Regem, feceruntque cum liberis suis, quos secum habebant, rempublicam unam iniquam sub illo Principe, adversus quam totam et non solum adversus singulos, qui nocentes erant, erat bellum iustum hispanis.*

Lo quarto, porque esta pena que se pretende imponer es espiritual propuesta y resuelta por una Junta de prelados ecclesiasticos que encierra en si segregacion visible del gremio de la iglesia, expeliendo tanta gente de los pueblos fieles, donde podrian participar de los sacramentos, á otras tierras de infieles donde carezcan dellos y de los ministros que se los administren, que para tales prouincias se debe suponer a de ser la expulsion siendo fundada en apostasia, pues si la iglesia los hecha par apostatas, no ai mas razon para expelerlos de Portugal que de otros qualquiera reinos católicos, y siendo la tal

expulsion fundada en heregia, fuerza es se ordene en virtud del poder eclesiástico, á quien compete el conocimiento deste crimen ; de suerte que asi en la potestad, como en la materia queda esta pena en predicamento de eclesiástica; la qual es cierto que no se puede imponer a uno por culpa de otro, y por esta razon la excomunion, que es pena espiritual y priua del gremio dela iglesia, no puede imponerse á una comunidad por culpa universal de toda ella sino solamente á los singulares culpados. — Y aun suponiendo probada culpa uniuersal de apostasia en todos los de una comunidad tendre por mui dubitable poderse praticar esta pena de expulsion en quanto es segregacion exterior y visible del pueblo catòlico sin esperanza de reuersion, porque este genero de pena nunca lo a praticado la iglesia, ni tiene semejanza con la descomunion que es el nerbio de la disciplina eclesiastica, y si bien en ella el fiel es expelido y segregado de la comunicacion eclesiastica, el fin de esta pena es *ut spiritus eius salvus fiat*, y con limitacion hasta que se enmiende y corrija que es condicion intrinseca y sustancial de la censura ; mas expulsion visible, penal y perpetua de tantos, no se lee en los libros sagrados, ni ai memoria della en los anales eclesiasticos, y por eso los que trataron de la expulsion de los moriscos, no la constituien en predicamento de pena espiritual que corresponda á castigo de la apostasia, sino en una defensa temporal del Principe, que mirò por la seguridad de su reino expeliendolos como basallos sospechosos de rebelion, y por esta causa no necesitò de autoridad eclesiástica, y siendo asi que este genero de pena es nueuo y no praticado otra vez en la iglesia, puede tambien justamente dudarse si el poder suauisimo que Christo Senór nuestro le comunicó *in ædificationem*, *non in destructionem* podra conuinientemente extenderse á la expulsion de tanta gente con las calidades y circunstancias que se propone, y por lo menos para resoluerlo pide un grande acuerdo de la iglesia por lo que la toca, y de V. Mg^d^ por el estado temporal, á quien sin duda se le signieran daños irreparables, asi por losque se experimentaron, con la de los Moriscos que enflaqueció estos reinos y aumentó los de los enemigos, como porque despues aca con las perdidas de gente y hacienda que an sucedido, se hallan tan exaustos, que pareciera ageno de todo gobierno aumentar su disminucion con tol accion, quando por V. Mg^d^ se atiende tanto á su restauracion que debieran abrir las puertos á los que salieron dellos reduciendose á nuestra santa fee católica, porque aunque parecieran acciones contrarias, tal vez necesita dellas el cuerpo de la República para su conserbacion, principalmente si se obran en diferentes tiempos; fueron buen exemplo desto los consejos de dos sabios antiguos, que siendo contrarios entre si aunque sobre una misma cosa, respeto de las ocasiones en que se dieron acquirieron mucha utilidad á los Atenienses, el uno les persuadió á que hiciesen murallas con que se defendieron de sus enemigos, y despues el otro euito su perdicion con hacer las derribasen, que no es consequencia innegable del acierto de una resolucion la experiencia de otras semejantes della, sino se mide y ajusta con el tiempo presente; y aunque la euacquacion sea

probechosa al cuerpo humano quando abunda de humores, no lo será quando estubiere extenuado y flaco ; y lo que se dehe llebar delante de los ojos en la execucion de tan grandes resoluciones como esta, no es lo que se hizo, sino lo que conuiene hacer para asegurar el bien público : *Nam salus Populi suprema lex esto* y a esto solo se à de mirar reparando mucho en que ha mui poco tiempo que se hizo una expulsion de innumerable gente, y que las mutaciones en la república no deben ser todas a un tiempo, sino dándola el que baste para rehacerse, y conualecer de una a otra como lo enseño Platon.

Con lo dicho, aunque mas breuemente de lo que pedia la materia, queda por lo menos dudosa la expulsion que se propone á V. Mg^d^ por licita sin dificultad en el punto primero. En el segundo se forma alguna, mas con motivos de caridad y misericordia que de justicia para no executar dicha expulsion general ; y en el tercero se resuelue con confiscacion de bienes la de los mas indiciados de Judaismo de la gente de la nacion de aquel reino, que dicen son todos los que proceden de ella por los quatro costados, exceto aquellos en cuia ascendencia constare no hubo nota de Judaismo.

La justicia de la resolucion de este tercer punto, solo puede fundarse en la sospecha que procede de la sangre, en quien la tiene toda de los de la nacion, con la que avia de haber incurrido alguno de sus ascendientes en culpa de Judaismo, que son las dos calidades que pide concurran en el que hubiere de ser expelido ; a este punto se puede aplicar mucho de lo escrito en el primero, y asi breuemente, digo que en quanto en el resuelue la expulsion comprehendiendo no solo los que despues de promulgado el acuerdo que tomare V. Mg^d^ incurrieren en el crimen de la heregia y procedieren dellos, sino tambien los que proceden de los que hasta aqui an sido castigados por incursos : Parece que carece de la justificacion necesaria para tan rigurosa pena, y viniera à ser impuesta de nueuo, sin que la lei ni disposicion del Príncipe la hubiese impuesto al tiempo que se cometió el delito, y sentenciò la causa ; antes ligaria un acto preterito contra todas las disposiciones legales, y vendria la lei a confiscar de nueuo los bienes al hijo, ò descendiente por delito que està satisfecho con la confiscacion hecha al delinquente, à quien se le pusieron otras penas, y quiza está ia enmendado como se supone por la reconciliacion, ò que ia no subsiste el delinquente si fué relaxado, ó muerto despues de reconciliado ;

Y lo que mas fuerza hace para reparar en esta pena es considerar que siendo como es por delito del ascendiente, viene á ser en los descendientes castigo de culpa agena, lo qual en este caso es inescusable ; porque si bien el derecho puede castigar justamente al descendiente por culpa de su ascendiente, esta dotrina debe entenderse en consequencia de la pena del ascendiente y por la sentencia pronunciada contra él, mas despues de haber sido castigado el ascendiente y consumada la pena que la ley y su sentencia le dieron, no puede formarse nueua pena en caueza del descendiente por el delito preterito, ni ai lei ni exemplo de tal modo de castigar.

Todos estos inconuenientes no pueden negarse,ni admiten respuesta en la parte que este punto resuelve la expulsion de aquellos que descienden de los que delinquieron antes de su promulgacion y están castigados ia; y en la segunda que la admite para adelante, no son menores los que se descubren, porque el indicio uniuersal que está contra esta gente por la calidad de su sangrè, quando sea eficaz para hacer dellos menor confianza en las materias de religion, no lo es para justificar su expulsion como queda probado, y non siéndolo, el delito de su ascendiente tampoco puede hacerle digno de tanta pena, que se puede equiparar á la muerte. Porque la sospecha que resulta contra el descendiente del hereje está calificada y limitada par los sagrados canones de manera que no pase de cierto grado y para efeto que no adquieran de nueuo beneficios ni officios, mas no para pribarlos de los obtenidos, lo qual solo procede en los descendientes de aquellos herejes que murieron sin quererse conuertir, y no en los penitentes que la iglesia reconoce por catòlicos, á los quales deja auiles para obtener officios y beneficios.

Siendo esta la disposicion del derecho canónico en todo se aparta della pena deste punto 3, porque induce la sospecha general, y la estiende á todos los grados sin limitacion; quiere que la pena proceda por qualquier nota, y el derecho no la admite sino quando procede de relaxacion por impenitencia, y a todos los descendientes de los notados y delinquentes aplica un mismo castigo de destierro perpetuo, y confiscacion de bienes, quando los canones aun les dexa á todos los officios y beneficios adquiridos. Y siendo tan odioso alterar el derecho comun en qualquieraparte por pequeña que sea; mudarle en todo y en la mas graue materia del y de maiores perjuicios para tanta gente, seria un exemplar de mucha nota y desconsuelo, maiormente no esperàndose mucha utilidad de la nouedad como no se puede esperar de la execucion desta si se mira atentamente porque lo tal expulsion no remedia, ni limpia al reino, pues quedaran tantos de la misma calidad de los expulsos, que estàn mezclados por casamientos, y tienen parte de christianos biejos como los Prelados confiesan y encarecen quando dicen que todo el reino está contaminado con està gente. Ni se sosegara la República pues los hijos de los expulsos creceran y se comunicaran por cartas con sus Padres ausentes, y vendra a ser una expulsion sin probecho comun como se pretende, antes al contrario con nueuos peligros e inconuenientes mui de temerse de unos Padres desterrados de su patria y hijos y de unos hijos detenidos y forzosamente apartados de sus Padres y todos irritados con duplicada afrenta y extorsion.

4° Y que en respeto de los otros que pueden quedar en el reino par no ser enteros, mas medios o que tengan un cuartou otra parte de la nacion y por poderse probablemente esperar que mediante el fabor diuino aiudados de la buena sangre con que estàn mezclados, y libres de los enteros que son los mas perjudiciales maestros, se podran reducir à la santa fee y perseberar en ella. Puede y debe su Mg^d hacer lei que los *que de aqui adelante abjuraren* en forma el Judaismo, *o le*

hubieren abjurado hasta aqui, por constar dela su perfidia y apostasia y ser dudosa su conuersion y mui probable el daño y perjuicio de su compañia y comunicacion puede resultar sean otrosi desterrados destos reinos y sus conquistas, y *que los maridos* y mujeres de los que asi abjuraren, o aian abjurado sean tambien desterrados si tubieren hasta un quarto de la nacion, y los hijos y hijas que en su poder fueren criados maiores de siete años de edad, y los nietos y nietas de los tales confitentes tiniendo otrosi hasta un quarto de la nacion.

Este punto tiene tres partes 1ª que sean expelidos los que abjuraren en forma la heregia y fueren reconciliados; 2º lo mismo los que la hubieren abjurado antes de aora; 3ª que los maridos y mujeres de los que hubieren abjurado y los hijos y hijas maiores de siete años de aquellos, si tubieren hasta un quarto de la nacion, y los nietos y nietas sean tambien expulsos.

Lo 1º se debe reparar antes de llegar a apurar este punto y sus circunstancias, si esta pena coniuene a este delito; y mirada enlo exterior parece que pudo persuadirse a ella el ánimo de los Prelados de la Junta, por la conveniencia que ai en separar los malos de los buenos para evitar el contagio; considerando que el Judaismo se arraiga tanto en sus profesores, que aun los que se convierten y son reconciliados en la Inquisicion dexan grandes indicios de que solo les muebe el temor de la pena, y siendo el destierro la ordinaria de los herejes justamente se aplica a estos que se presume lo son.

Estos motibos y los demas que pudieron ofrecerse à dichos Prelados, mirados interiormente y con particularidad, como debe hacerse, se des banecen y faltan. Porque si se ajusta su atencion à la de la reconciliacion, con euidencia se toca su contrariedad entre si, y los remedios que la tienen no pueden serlo, y reconciliar a un penitente y a ese mismo tiempo hecharle del reino parece que implica, porque la reconciliacion no es otra cosa que reducir e incorporar à la comunion de los fieles al que estaba fuera della; como el destierro es de su naturaleza una separacion y apartamiento; y aun que se compadezcan entrambas cosas porque el destierro solo obra èn lo temporal y territorio, y la reconciliacion mira à los piritual y eclesiastico y puede permanecer en ella el desterrado; con todo esto la reconciliacion debe praticarse con todas las calidades necessarias à su seguridad como lo determinan los sagrados canones, y seria faltar à sus decretos, quitarlas.

Lo que se obserba en primer lugar con los reconciliados es el cuidado y buen tratamiento de que necesitan como plantas nueuas, para conserbarse en la creencia de la berdadera religion; y para esto coniuene apartarlos de los que pueden perbertirlos, y hacerlos conversar con personas de dotrina segura, y que los lleben à los diuinos officios, no perdiéndoles un punto de vista, y a esto vino el derecho quando ordenò que estubiesen reducidos en los càrceles de la penitencia en custodia y guarda por el tiempo que se les señalase; y à todo esto se opone el destierro, pues no solo no los preserba de los daños, sino que los mete en ellos, ni puede tenerse por sentencia justa en esta parte,

lo que induce reconciliacion y destierro de todos los reinos de V. Mg[d], que monta tanto como del comercio de los fieles. Si la conuersion no es berdadera, no le admitan à los fabores de la reconciliacion; y si estubo por bastante no es justo negarle los medios con que se ha de conserbar en la iglesia, cuias puertas le abre; y si se dexan enganiar en lo mas, pàsese con la misma duda en loque no solamente es lo menos, peroque puede ocasionar lo principal que es la conuersion.

Debese mirar tanto por la causa de los inocentes que no seran justas las penas quando los pudieren comprehender porque para castigar a de haber culpas comprobadas, a que corresponda la pena, que mal se podra pesar el castigo quando esta dudoso el delito, y asi no se podra castigar con pena de hereje el que se duda si lo es; y si se debe presumir por el Juez y este le declarar por reducido quando le admite á la reconciliacion, como se le pueden negar los fabores que trae consigo? antes de declarar el Juez pudo dudarse; pero en declarando haber lugar la reconciliacion tiene por berdadera su conversion. Faborece este intento el stylo uniuersal de la iglesia; y con lo contrario se alteraran los concilios y sagrados canones que en tantos reinos y en particular en los de Castilla se praticaron asi con tan conocido fruto como se ve; y a la berdad mal se pueden esperar buenos efetos de conquistas de voluntades y reduccion de ánimas quando todos los medios que se aplican son fuertes y violentas; y si se tiene por injuria la obserbancia de las leies sin templar en algo su rigor, que sera quando en todo se pretende aumentar? Mande V. Mg que se use de los medios comunes y generales, y si no bastaren desde ellos se podra recurrir a la seberidad, en la execucion contra tantos a de ser el último lance. Haganse carceles de penitencia en todas las Inquisiciones de Portugal (que e sido informado que no las tienen) como en Castilla; teñgase mucho cuidado el tiempo que estubieren en ella con los reconciliados, prediquenlos y confiesenlos religiosos doctos, llebenlos a los iglesias y no se les remita la carcel por ningun caso, que con estos medios sera Dios serbido de hacer cierta la conuersion incierta y asegurar mas la verdadera, particularmente en las mujeres y hombres de poca edad en quien la pena del destierro tubiera grandes inconuenientes, y la de las carceles de penitencia tendra mui probables conueniencias.

Estas razones que dificultan la pena del destierro en los que se fueren reconciliando de aqui adelante, tiene mucha mas fuerza en los que antes de aora lo an sido, y en la execucion contra los maridos y mujeres de los reconciliados, y en sus hijos y nietos que son la 2ª y 3ª parte deste punto, por las razones que quedan ponderadas a cercau dela deformidad que trae consigo querer que la lei comprehenda culpas no solo pretéritas, sino castigadas y sentenciadas con las penas ordinarias del derecho y castigar en diferentes tiempos diferentes personas no por delitos propios, sino agenos como sucediera en este caso si V. Mg[d] resoluiera este punto como suena, pues la muger del que fué, muchos años ha reconciliado y cumplió con su penitencia y sus hijos y nietos aufan de ser oi expulsos del reino sin

que se sepan ni se digan culpas suias, ni aun par las de su padre, pues las purgó y quedó libre con el cumplimiento de su sentencia, y podemos decir que no ai culpa quando la absalbió la pena, como en este caso, en el qual se podian ponderar muchos motiuos para improbarle, si no parecieran bastantes los dichos.

5°. Y siendo los maridos, ó mugeres christianos biejos por todas partes, solo sera desterrado el que abjurare, o hubiere abjurado, y no el christiano o christiana biejo que no abjuró, ni los hijos, ni hijas del tal christiano biejo entero, aunque su Madre abjurase y sea desterrada.

Este punto se incluie en el antecedente, el qual ordena que para ser desterrado el marido o muger del reconciliado que hubiere abjurado la heregia aia de tener un quarto de christiano nueuo, luego si fuere de todas partes christiano biejo, no lo debera ser conforme a lo resuelto en aquel punto y asi no sera necessario añadir esto.

6°. Quedando en arbitrio de los Inquisidores no dar esta pena a algunos confitentes cuias confesiones juzgaren por tan satisfatorias y su conuersion y arrepentimiento por tan creible que les parezca que no se debe executar en ellos.

En esta parte si la pena hubiera de quedar arbitraria vendria a ser de poco efeto si se praticase justamente porque siempre que los Inquisidores admitiesen a uno a reconciliacion, parece que no podri an condenarle en pena tan rigurosa pues par una parte declaraban su confesion por integra y su reducion por berdadera; y por otra manifestaban lo contrario, como queda dicho.

7°. Y que la misma se platique y execute en las personas que en el Santo Officio abjuraren, o aian abjurado de vehementi, y en los maridos y mugeres que tubieren hasta un quarto de la nacion.

Este punto tiene dos partes, como en el 4° se ponderó una que mira a los que hubieren abjurado hasta oi, y otra a los que abjuraren de aqui adelante despues de promulgada la resolucion de V. Mg y los inconuenientes, que se apuntaron en el 4° punto en razon de querer comprehender a los que ia eran reconciliados y auian acabado y fenecido sus causas y cumplido sus penitencias, con nueuas penas en tiempo que no an sobrevenido culpas nueuas, se deben considerar aqui, y con maior razon por no ser la culpa que presupone la abjuracion de vehementi tan grande como lo es la del que fuere reconciliado, pues este no se puede dudar en que fue herege y desamparó la fee, y estotro no puede decir se lo fue, sino solo sospechoso la qual sospecha y presuncion purgó mediante la abjuracion y penitencia publica quedando sugeto a ser relaxado si se le probare despues la apostasia, castigo bastante para delito no probado, sino solo presumido, que basta quedar en terminos de tal para no aumentar la pena tan desigualmente como se pretende quiriendo que pierda todos sus bienes y sea expelido del reino, y lo que parece que carece de toda justificacion es condenar los hijos y nietos en tan dura pena, y la muger o marido por la presuncion de un delito castigado en quien se presumió, que fuera cosa no vista jamas condenar los descendientes

de quien positiuamente no se puede decir que delinquió; y asi no tengo por praticable la extension desta pena.

8º Y otrosi en las mugeres, hijos y hijas, nietos y nietas, y las mugeres destos de los que fueren, o haian sido relaxados.

Este punto debe entenderse con los hijos y mugeres de los relaxados, y no como suena, pues la relaxacion induce pena capital con la qual no se compadece la expulsion ; y auiéndose de entender como es fuerza en los hijos y nietos, digo que si fueron relaxados por relaxia y murieron penitentes y reducidos á nuestra santa fe católica, el derecho no quiere que sus descendientes incurran en pena alguna solamente las estatuie contra los descendientes de aquellos que murieron apartados de nuestra religion y entonces con la limitacion que queda dicha, y no me parece conuiniente medio para la reducion aumentarlas tanto; ni la calidad de la pena de la expulsion es en orden á disponerlos para que se reduzgan si no lo estan quando muere su ascendiente, ni para asegurarlos si son buenos catolicos, antes en entrambos casos, es exponerlos á manifiesto peligro de perderse, particularmente si son menores de edad, como se a dicho largamente en lo antecedente.

9º Sin que a niuguna persona de las referidas escuse desta pena qualquira otra que le sea dada, o penitencia, o satisfacion aunque este cumplida en parte o en todo.

Este punto contiene lo mismo que el quarto y otros acerca de que sean expelidos los que antes de aora delinquieron, y sus mugeres, hijos y nietos, sin que les excuse haber cumplido sus sentencias, sobre esto quedan ponderados muchos inconeunientes y se pudiera discurrir mui largo mostrando quan fuera de las reglas de derecho es esta resolucion pues se pretende por un delito castigar dos veces a tantas personas que no delinquieron, sino solo son descendientes u conjuntes de los reos, pero dexo de hacer lo por no alargar demasiado este voto.

10º Y que para mas alibiar al reino desta gente su Mg se sirba de darle licencia general para que por tiempo de un ano o de otro término conueniente puedan salir del reino bendiendo sus haciendas, y llebando lo procedido dellas en haciendas que no sean joias, oro, ni plata tiniendo acerca desto los cautelas necessarias por que no se perjudi que al fisco real y corona de su Mg. y que el que con esta licencia se saliere, no pueda bolber, y bolbiendo sea castigado con galeras.

Este punto tomado con la generalidad que suena arguie de poca consequencia á los demas que quedan resultos, y contiene manifiesta implicacion porque si se executa la expulsion en la forma que la Junta propone a V. Mg. para que se a de dar por un ano facultad de salir del reino y bender sus haciendas á los mismos que quiere expeler con confiscacion de todas ellas, y asi parece se debe entender abla de aquellos que en el primer punto libra de la expulsion que son los que o tienen parte de christianos biejos, o siendo todos de la nacion no an padecido nota de heregia en ningun ascendiente, a estos quiere que se les de un ano para que salgan, y saliendo no puedan bolber, y

si pasado el año no salieren, les quita la facultad de poder salir, con lo qual pone dos grabamenes a los que dexa en el reino juzgandolos por buenos : uno que pasado el ano no puedan solir ; otro que si salieren dentro del, no puedan bolber y si voluiere se le den galeras.

Entrambos me parecen poco ajustados a la razon, porque siendo tan grande el número de gente de la nacion, que ai en Portugal, que constituie una parte no pequena de aquella Republica, no puede desmembrarse della sin atropellar con muchas dificultades e inconuenientes; ni tampoco ser oprimida con la prohibicion de salir del reino quando se les ofreciere, sin detrimento de la libertad natural en que nacieron, de que deben gozar mientras no hubiere causas particulares para pribarlos della. Pues nadie les negara ser basallos de V. Mg. expuestos a las contribuciones de aquella republica y obligados a su defensa como la otra gente; y consignientemente haber de serles comunes los fabores, libertades y privilegios del Pueblo, y siendole licita a este la entrada y salida del reino y la benta de sus bienes y haciendas; Prohibirsela a estotros es gran rigor maiormente, si la salida no fuese a reinos estranos, sino a otras prouincias de la monarquia de V. Mg. la qual se debe reputar un cuerpo y cada basallo por un miembro del.

Aumentase la seberidad desta resolucion considerando el estado en que se halla en Portugal la gente de la nacion a la qual, al paso que se les estrechan los términos de su libertad, y reduce a la auitacion precisa de un reino pequeño, se les debian aumentar los honrras para que entretubieran la reclusion con los premios, y engañaran la serbidumbre con los esperanzas de los aumentos : pero a un mesmo tiempo no permitirles salir de un reino, ni bender sus bienes, e inabilitarlos para todos los officios y beneficios del, sin dejarles libertad, ni aun para buscar a Dios en las religiones, de que tambien son incapaces ; ageno es de todo gobierno christiano y ocasionado a tumultos y alteraciones, en que siempre dieron los ánimos oprimidos ; o ponese a este discurso la poca seguridad que se tiene desta gente y la experiencia de que quando pudieron salir, se fueron á los enemigos de V. Mg. y les aiudaron con dineros y noticias para entrar en la India oriental ; y no dando a esta oposicion mas crédito del que resulta de los papeles, que no pasa de una relacion simple y sin autoridad ; se responde que no es posible poner puertas a un reino ; y la prohibicion sirbe solo de infamia y de consuelo ; bastante a sacar de aquel reino a muchos buenos que permanecieran en el, huiendo de la infamia en que viuen, a adquirir la libertad que les dió la naturaleza. Y no ai razon que persuada por útiles leyes que por una parte son inexequibles ; y por otra de tan perniciosos efetos. En materia de religion, no son mas utiles, porque si los que se van son hereges, menos daño haran ausentes ; y si la sospecha que se tiene de que todos lo son es tan probable que justifica su expulsion universal en el dictamen de los prelados ; como reparan en dejarlos ir sin fuerza ni violencia ; y no dan lugar a que si el cuerpo desta gente esta tan lleno de malos humores se vaia el purgando y alibi-

ando, siendo tan facil a V. Mg ordenar a sus ministros esten a la mira, y en siendo tantos los que salgan que puedan hacer falta al reino de donde salen, o daño desde donde los acogen, suspenderles la permision como mas conbenga ?

11° Y que para atajarse a la prejudicial propagacion del Judaismo por casamientos con christianos biejos, inficionandose la sangre buena con la heregia y apostasia, y deslustrandose la nobleza del reino, que puede y debe S. Mg. hacer lei en que prohiba que a ninguna persona de la nacion casando con otra christiana bieja, se no pueda dar mas dote que hasta dos mil cruzados, y sean nulas las dotaciones de maior quantia, y se aplique el exceso al fisco y a qualquiera del pueblo que lo denunciare, y que los christianos biejos que por casamientos con christianos nueuos no tengan fuero en la casa real, ni priuilegios, ni honrras, ni officios publicos.

No ai en el derecho natural, y leies de los gentes cosa mos faborecida que la libertad del matrimonio, porque como contiene un indiuiduo aiuntamiento de por vida, conuiene se elija con entera libertad; y asi aunque la patria potestad es tan grande que alcanzó el poder de la vida y de la muerte de sus súbditos, no llega o poderles impedir los matrimonios; por lo qual tiene grandes inconuenientes prohibirlos entre los de la nacion y los christianos biejos.

El primero es el impedimento que se pone al fin del matrimonio, que mira a la propagacion del genero humano, que antes debe faborecerse que dificultarse. El segundo es el estorbo que se hace a la conserbacion y arraigo de la fee en los que son recien conuertidos, pues siendo el dictamen de los concilios y sagrados canones mezcarlos por casamientos (como queda probado en el punto 3°), de propósito se impugna este medio tan eficaz con esta resolucion. El tercero es que por este medio se inducia un impedimento matrimonial, lo qual no toca a la juridicion de V. Mg par estar reserbado a la de Su Santidad por los sagrados canones; y lo que no debe mober menos es la infamia y molestia que por este camino se signiera no solo a los de la nacion, sino a los que con ellos se casaran con las acusaciones y pleitos que forzosamente les auian de mober para rescindir sus contratos matrimoniales a titulo del exceso de la dote, y contrauencion con que indirectamente se venian a impedir los matrimonios haciendolos tan litigiosos contra el estilo, y pratica de todas las republicas bien ordenadas; siendo maiores las razones que en estas de V. Mg. concurren para facilitarlos, por la falta que ai de gente para el comercio y conquistas.

12° Que a instancia de S. Mg. se suplique a Su Santidad que de su motu proprio, y cierta sabedoria et de plenitudine potestatis con claúsula sublata, y otras exuberantes que hagan el negocio indispensable, que las personas desta nacion hasta el decimo grado no puedan ser probeidas no solamente de dinidades y canonicatos en las iglesias methropolitanas, cathedrales y collegiadas, y de beneficios curados (como ia esta probeido por motus propios de los sumos Pontifices Pio 5, Clemente 8 y Paulo 5) pero tambien de quales quiera

otros beneficios, y que no puedan ser ordenados de sacras, ni de menores y corona para se euitaren los gravissimos sacrilegios que ellos mismos confiesan en el Santo Officio de nunqua aber tenido intencion de consagrar, baptizar, absoluer, ungir, ni de dar o reciuir qualquiera otro sacramento, y se atajava la grande perturbacion y escandalo, que resulta a los fieles y gran riesgo de su salbacion no auiendo reciuido los sacramentos, o dudando dello.

Este punto consta de dos partes : la 1ª que los de la nacion hasta el decimo grado no tengan canonicato ni dinidad en iglesias cathedrales ni colegiales, ni beneficios curatos. La 2ª que no se puedan ordenar, No alcanzo para que multiplica la Junta de los prelados inavilidades a esta gente sin probecho y con notaria falta de consequencia en lo que proponen, porque no era necessario pedir que no pudiesen tener los de la nacion Canonicatos, dinidades ni curatos, y luego que no pudiesen ordenarse, supuesto que sin ordenes no pueden obtenerlos. Y si el animo de los prelados es que no ocupen las prebendas y beneficios por la experiencia que tienen de lo mal que los administran, bastaba pribarlos dellos, y no de los ordenes ; con que fuera menor el sentimiento desta gente, y conocieran que la intencion de los prelados no era quitarselo todo, pues les dexaban abierta la puerta con los ordenes y obtencion de los préstamos y benefficios simples para mejorarse y dar satisfacion desi.

Pero debese mucho reparar en que segun parece por los papeles presentados los de la nacion en Portugal estan inavilitados de obtener canongias y dignidades en las cathedrales hasta el 7º grado par breve de Clemente 8º y la pretension presente es aumentar la inauilitacion hasta el decimo grado y que se comprehen dan las iglesias colegiales y benefficios y préstamos, y aun la suscepcion deste sacramento, que es rigurossisima resolucion y en todo contraria y a gena del derecho aumentando impedimentos e irregularidades y apartandose tanto del camino que la iglesia a praticado con sus hijos por mui malos que sean, y mas en materia semejante donde los prelados tienen mano para inquirir *de moribus et parentibus ordinandorum*, y escoger los que lo merecieren, en que V. Mg les podra encargar mucho el cuidado y no hacer nouedad por aora aumentando inauilidades quando se desea en caminar esta gente por mas suaues medios que hasta aqui y reducir su tratamiento al que en estos reinos de Castilla se a tenido con ella, donde se procedió con estos hombres, como con los demas del Pueblo acerca de los ordenes, prebendas y beneficios, y solo en algunas iglesias se introduxeron estatutos de limpieza excluiendo a los infecto generalmente ; y en las infirmaciones que hacian los prelados a los que trataban de ordenarse apuraban las calidades de sangre con mas atencion que aora, y esto bastó segun la experiencia a mostrado ; y bastara en Portugal si se pratica con la caridad y cuidado que pide la materia.

13º Que S. Mg. mande guardar y ratifique de nuebo si necesario fuere las justas y loables leies hechas en aquel reino y pedidas siempre en cortes generales par los tres estados eclesiastico, nobleza y pueblos,

que los de la nacion como gente infecta de apostasia y heregia, y que no puede ser fiel al Rey ni a los hombres, siendo infiel a Dios no pueda tener dinidades seglares ni officios de la republica.

A estas leies y prohibiciones no solo resiste el derecho comun; pero tambien la pratica de todas las provincias bien gobernadas, las quales no an hallado mas eficaces medios para asegurar las naciones recien conquistadas y reducidas que los de la union; y esta por ningun camino se consigne mas que por la participacion de los officios y honrras: Los Romanos cuio gobierno es alabado de todos no se contentaban con conquistar los reinos; sino que procuraban tambien ganar las voluntades, y para este efeto llebaban a su corte a muchos de las naciones conquistadas, y los hacian capaces de sus officios y priuilegios. No ai mas contrario gobierno a la conserbacion de los reinos que el que ocasiona diuisiones en los subditos. Los grados de las honrras y officios sean muchos; pero la capacidad en los basallos para poder ascender a ellos no se limite, porque el ingenio de los hombres es inconstante y apetece la variedad, conuiene proponerle diuersidad de premios, a que pueda aspirar; y que tenga la virtud campo espacioso en que exercitarse y no recluirla a tan estrechos términos como tienen los de la nacion en Portugal, donde no se les da ni esperanzas de premios, aunque ellos den experiencias de virtud.

Si se hubiera hecho estudio para procurar conserbar el Judaismo en esta gente, no se podia haber hallado camino como el que se a praticado con ella. Permiteles el derecho a los que se conuierten ascender a todos los officios, y en Portugal no solo se los quitan a ellos, mas tambien a toda su posteridad; dicen los concilios que se procure la mezcla destos con los christianos antiguos y dificultanla en aquel reino mandando que el que tubiere parte de la nacion no pueda ser promouido a officio, con lo qual no se casan unos con otros; porque el limpio que se casa con muger de la nacion sepulta su descendencia en una infamia e incapacidad perpetua: y si estos inconuenientes, que se descubren en lo especulatiuo del gobierno de Portugal, hubiera desmentido la pratica; prudencia fuera correr por ella. Y que V. Mg se persuadiera a que la complesion de aquella gente pedia tal tratamiento; Pero los efetos an sido dañosìssimos, porque con la separacion sean unido entre si los de la nacion, y viendose incapaces de los honrras, an procurado las riquezas, y casándose unos con otros, an conserbado el Judaismo, a que su sangre los inclina, y hacen un cuerpo tan grande en aquel reino que es necesario que V. Mg. con toda presteza los diuida abriendoles las puertas de los honrras y officios a los que lo merecieren para que entren luego, y a los demas para que con el tiempo puedan aspirar a ellas, y les sirban de cebo para su conbersion, como en otras partes y reinos se ha experimentado.

Todos los que fueren por caminos andados caminaran mas seguros, en Portugal se a llebado esta gente por sendas no praticadas de ningunos reinos ni prouincias que an recibuido Judios y hereges expul-

sos, porque los an reducido auilitandolos para los officios y mezclandolos consigo. Prudencia sera caminar por los huellas destos reinos y no por la aspereza que hasta oi.

Dicen que aunque ai leyes que prohiben a los de la nacion tener officios, no se pratican, antes ocupan muchos y sin embargo no se reducen. Que la naturaleza de los Judios es tan mala que no coniuene llebarlos por bien. que en tiempo de tantos ereges seria desconsuelo para los buenos christianos verlos premiar, y que en auilitándolos se mezclaran con los nobles y los inficionaran.

A esto respondo que si los que defienden estas leies alegan en su fabor que no se guardan, dan a entender que no son justas, porque las que lo son, deben guardarse, y no solo se debe admitir á los officios a los de la nacion que lo merecieren, como dicen se hace oi; sino que esta admision sea sin nota, ni afrenta. La lei que los inauilita los esta siempre afrentando, aun quando reciben honrras; y si estas se dan sin embargo de la lei, de que sirbe conserbarla, sino de que no les entren en probecho las honrras a los que los reciben, ni produzgan los effetos que se desean.

Decir que no sean de llebar por bien los de la nacion, ni esperar su conversion, es limitar la mano de Dios, y cerrar los ojos a los sucesos que se an experimentado en tantos reinos como sean convertido con los medios propuestos.

La tristeza que causara a los nobles la reuocacion de las leyes en este tiempo; no debe impedirla, porque reuocando las leies, no se dan luego los officios a los Judios, y V. Mg. es quien a de premiar a los que lo merecieren y siempre prefierira la virtud y meritos que se acompañaren con mas antigua christiandad y nobleza; No se los da de presente nada a los de la nacion, sino tan solamente se les quita un impedimento que hasta aora les a estorbado el progreso de su conuersion y aumentos, y tengo por cierto que desde el dia que V. Mg. executare esta resolucion, tendra estos vasallos por suios; porque hasta aora mas parece era no tenerlos pues no podian serbir a V. Mg.

Si les esta mal a los nobles mezclarse con ellos por casamientos, su libertad les queda para no casarse; y la misma se tenian antes para hacerlo, que el matrimonio no se irrita por la diferencia de la sangre, y quantas conueniencias traigan consigo estos casamientos para el intento principal de la religion, ya queda ponderado en el número 11.

14° Y por los mismas razones debia ser excluida de todo trato y comercio. Pero quando atento el estado presente no pueda ser generalmente excluida, del a lo menos lo sea de lo que toca a las rentas reales, en respeto de los quales es maior el perjuicio asi de la corona como de los pueblos y basallos de V. Mg^d. y que podrian estas rentas reales encabezarse en los pueblos, como las sisas, y con esto se mejoraria todo y cesarian los sobre dichos daños.

Todo lo que contiene este punto toca al gobierno politico y ministros que tratan de la administracion de la real hacienda de V. Mg., a

quien se podra cometer el cuidado de sus conueniencias, como materia propia para que estan despuestos ; y por el consiguiente, es agena y impropia de los prelados que lo proponen, y asi no es necesario disputar sobre esta parte para el intento principal de que se trata, y aunque se afrecen en ella muchas de las consideraciones que quedan ponderadas respeto desto en el comercio comun a todos por el derecho natural de las gentes.

XXVII

Parecer del Confesor.

En la junta que Vuestra Majestad fue servido nombrar para ver las resoluciones que trajo el Obispo de Coimbra electo de Lisboa de los Pex lados de Portugal que se juntaron en la villa de Thomar para tratar de las materias de los hombres de la nacion de aquel Reyno. Presentó el Arcobispo dos papeles, uno muy copioso de tres ó quatro manos, y el otro de solo un pliego, que es summario del primero, en el qual reduce á cutarce puntos todo loque la materia contiene. Por estos que discurriendo con toda la brebedad y claridad que pudiere, y los remitto con este voto, porque an de ser lagnia que facilitará la inteligencia de todo.

En el primer punto dice que attendiendo á las muchas, grandes y violentas presumpciones que ay contra la gente de la nacion, ansi la que tiene mucha, como la que tiene poca parte de la sangre hebrea, seria licita una general expulsion de todos, supuesto que asta ahora para su enmiendano se ha hallado remedio que aya aprovechado, ni se espera que se hallará, ni occurre otro medio tan conveniente.

La doctrina de este punto, no solo la tengo por dudosa, sino que la contraria tengo por cierta. Porque lo es para mi que en el estado que de presente tienen las cosas de Portugal en la materia que se trata, no podria Vuestra Majestad hacer licitamente expulsion de todos los que tienen parte de sangre hebrea en aquel Reyno. La primera razon y fundamental es, porque mientros contra ellos no ay mas que presumpciones generales y vagas, no solo no deben ser tenidos por nocentes y culpados, antes por inocentes y sin culpa, porque consta auer recibido el santo sacramento de baptismo, que es la puerta por donde se entra a la Iglesia catholica y en que se hace la profession de la fé y religion christiana, en el qual reciben tambien el character baptismal, que es el distintivo por donde se distinguen los catholicos de los que no lo son. Tambien recibieron la gracia que el mismo baptismo les dio, por lo qual no solo son reengendrados en hijos de Dios adoptivos, como lo significó Christo Nuestro Señor, quando dijo : *nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei*, entendiendo por *regnum Dei* la Iglesia militante, sino

que tambien le sirve de defensa y guarda, para conservar la fé que recibieron, segun lo qual los que en tal estado se hallan, justamente se deben reputar por buenos christianos, mientras no consta lo contrario hallandose que en este estado justamente se debe formar de ellos opinion y juicio que no son culpados, sino innocentes y ansi en consciencia y justicia no pueden ser tratados como culpados y reos, como lo serian, si sin mas prueua y examen fuessen expelidos del Reyno. Esto se confirma, porque juntamente se hallan muchos dellos que an recebido el sancto sacramento de la Confirmacion, el qualles da gracia specialmente destinada para la conservacion y firme confession de la fé, y se a de presumir que la recibieron y la tienen, mientras no consta lo contrario : an recibido tambien y reciben frequentemente los demos sanctos sacramentos de la Iglesia y todas son actiones y verdaderos testimonios de fieles christianos, si lo contrario no consta, y ansi no podrán de ser tenidos y reputados los dichos por innocentes y sin culpa, y si lo son contra justicia y charidad, seria juzgarlos por nocentes y culpados y mucho mas condenarlos como á tales expeliendolos del Reyno.

Es mucho de considerar que el estado que al presente tiene la gente de la nacion en Portugal es muy diferente del que tenian los Judios al tiempo que los Señores Reyes progenitores de Vuestra Majestad los expelieron de esta corona, porque aquellos no estaban convertidos, antes vivian y professaban publicamente lo ley de Moyses, haciendo sus ritos y ceremonias en synagogas publicas, y la expulsion fué introducida por medio para su conversion, porque solamente mandaron expeler á los que no se convirtiessen y permitieron que perseverassen los convertidos, en cuya conformidad el Rey Don Juan el Segundo de Portugal, quando hizo aquella gran expulsion de su Reyno, primero mandó pregonar y dió cierto termino de tiempo en que deliberasen si querian permanecer en su Reyno, auia de ser recibiendo el agua del baptismo y á todos los que le quisieron recibir, les consintió permanecer como antes, juzgando justamente que por el mismo caso que fuessen baptizados, debian ser tenidos por innocentes en aquel genero de culpa. Del qual exemplar se saca efficas argumento en confirmacion de lo dicho y contra la resolucion de los Prelados de Portugal en este primer punto, y es creible que si los Señores Reyes los hallaran á todos en la disposicion dicha, aunque entendieron que auia algunos (y aún muchos dellos) delinquentes, no los expelieron, pues, de hecho, dejaron á todas los que se quisieron baptizar, como lo estan ahora aquellos de quien tratamos, y lo mismo se puede considerar en todas las demas expulsiones justificadas que se an hecho de Judios en diferentes Reynos, las quales an sido, por la mayor parte, de no convertidos, contra los quales assistian todas las razones de perfidia y dureza, que las sagradas scripturas, sagrados Concilios y sanctos Doctores consideran en esta gente. A lo mismo, assisten los sagrados cánones y leyes ecclesiásticas, que admiten sin distincion alguna á los descendientes de estos á los oficios, beneficios y ministerios ecclesiásticos, como principalmente

se vió en la primitiva Iglesia y lo insinuo S. Pablo diciendo : *non est distinctio Judeo aut Græco.*

A lo qual no obsta la violencia y fuerza que se dice auer interve nido en los primeros Judios convertidos en Portugal, con que muchos se an persuadido á no tener por sigura su conversion, porque esta consideracion no debe influir en sus descendientes, á los quales no alcanzó la violencia y fuerza antes ultroneos y voluntarios se baptizaron, y como se debe de observar de otras conversiones violentas y forzadas, como fué la que en Toledo mandó hacer el Rey Sisibuto expeliendo los Judios que en aquella ciudad residian, cuya fuerza y violencia no induxo presumpcion contra los descendientes de aquellos primeros convertidos, porque sus descendientes estuvieron fuertes y firmes en la fé sin prevaricar en nada. De lo qual se a de ver el Concilio Toletano 4. cap. 46. = Tampoco obsta lo que se hizo con los Moriscos que ultimamente fueron expelidos de España, del qual exemplar se quieren aprovechar muchos para persuadir ser licita la expulsion que se pretende, porque si atentamente se repara en las actiones de los unos y de los otros, facilmente se convencerá quan gran differencia ay al propósito, por quanto los de la nacion, en el tiempo próximo á su conversion, hicieron tal fruto y tales progressos en la religion christiana, que todos los prudentes juzgaron auer sido perfecta conversion y effecto de la divina gracia comunicada en el sancto baptismo, y se tubo por cierto auer echado firmes raices en sus corazones la semilla de la palabra divina y enseñanza de la ley evangélica, lo qual prosigne largamente de este propòsito el Obispo Ossorio *de rebus gestis Æmmanuelis*, á lo qual se juntan otras actiones que se juzgaron y deben juzgar por ciertos indicios de su verdadera conversion y de que tenian con verdad la religion que auian professado, porque los que an tenido posibilidad para ello se mezclaron y mezclan por casamientos con christianos viejos y si pueden, con nobles, teniéndolo por summa honra y felicidad, dando, para conseguirlo, excesibos dotes, repudiando los casamientos de su nacion, pudiéndolos hacer con moderadas cantidades, action que aprueua mucho el Concilio Basiliense 4. en el año 1581. ss. 19. y al contrario tienen por gran ignominia las demostraciones de sus penitencias los que an sido penitenciados y ansi pagan aprecio grande queles quiten los Sanbenitos y otras notas de infamia. Con el mismo affecto, an buscado el estado religioso y sacerdotal, porque desde su conversion asta oyha auido y ay gran cantidad de religiosos y religiosas, de sacerdotes y ordenados : estan los couventos llenos de frailes y monjas de esta gente dotandose para ellos sin reparar en gastos, sin vastar cirrales las puertas con statutos particulares de las religiones, porque á costa suya impetran dispensaciones para habilitarse y se salen de su patria para yr á recibir el hábito en Reynos estraños donde no sean conocidos, ni se les ponga impedimento : action notable para los convertidos á la fé catholica dejando la ley de Moyses, en la qual tienen por estado felix et honroso el del matrimonio y es desestimado el del celibato y se puede creher que si entendiessen que

á trueque de todas sus haciendas pudiessen alcanzar modo como poder entrar en los collegios, en las Iglesias de statutos, tener hábitos de las religiones militares, por ningun gasto lo dejarian ; loqual se confirma considerando el zelo y fervor con que mucha de esta gente acude a todo lo que toca al culto divino, instituiendo obras pias con dotaciones quantiosas, fundaciones de monasterios é Iglesias, hermitas y capellanias. Tambien dellos an salido muchos hombres insignes en letras divinas y humanas despues de su primer conversion. De todas estas actiones, que son notarias y innegables, carecieron los Moriscos que se unieron mezclaron tan privativamente entre si solos, que nunca se vió en ellos ningun género de desseo de emparentar con christianos viejos y mucho menos inclinacion a las religiones y culto divino, a las universidades, ni a las letras. Vease con firme acto quan mal se podria justificar la general expulsion de la gente de la nacion del Reyno de Portugal, comparandola con la de los Moriscos de España, cuyas inclinaciones y costumbres son tan differentes, y que justificacion se podria hallar para proponer a Vuestra Majestad por lícita la expulsión general de comunidad de gente en que concurren tantos señoles é indicios de religion y piedad, ni como se podria dar por inficionado todo un cuerpo en el qual ay tantos miembros sanos? Pues siendo cierto que quando se concediera la presumpcion universal de apostasia contra esta gente y estos muchos que della son presos y càstigados en el Sancto Officio, no parece confirme a derecho seria licita la expulsion general en la qual se comprehenderian muchas personas particulares de las quales justamente se debe juzgar que son innocentes y sin culpa.

Para que la tal expulsion fuesse lícita, no solo no vastaria la general presumpcion que se tiene de esta gente, sino que seria precissamente necessario que ubiese una certeza que no auia esperanza de su reduccion, porque si la ubiese, seria la expulsion impia. Y que no pueda auer tal certeza, se conoce assi de parte de la divina gracia y misericordia que siempre los esta llamando y sperando y es poderossa para prevenir y disponer sus corazones a su conversion, como tambien de parte dellos, entre los quales, demas de la general presumpcion de su innocencia, ay en realidad de verdad muchos que con verdad professan y tienen la religion christiana, los quales no veo como puedan ser desterrados y castigados. Ni obsta que tambien ay muchos que estan en el otro extremo, porque demas de que mientras esto no seles prueua, siempre perseveran en la presumpcion de que son buenos, tambien tienen alguna occasion para ello, porque se tiene por cierto que si, como en España, los trataran en Portugal, sucediera alli el mismo effecto que en Castilla. Muchos sabios ay que están persuadidos que el mal tratamiento que en aquel Reyno se les hace, es mucha parte para que se están en su Judaismo, porque se en de muchas maneras afrentadas, y cerradas las puertas de la charidad christiana, y, consiguientemente de la fé. Y ansi, en cierta manera, como forzados se dejan estar en su fé judaica, y condemnada ley.

Pruéuase tambien que no vaste la general presumpcion para que sea licita expulsion general, porque la tal presumpcion es vaga, y no contra las personas particulares, porque auiéndola contra estos, luego proceden contra ellos, luego los prenden y si ay probanza, los juzgan y castigan, lo qual no pudiera ser como está dicho con sola la general presumpcion, porque no permitte la razon y justicia que por solas sospechas y presumpciones vagas sea nadie condemnado. Son necessarias prueuas particulares y otros processos y conocimientos juridicos para condemnar, particularmente con pena tan grave como es el destierro perpétuo de la natural patria y muy particularmente, siendo ó presumiéndose catholicos, para que vayan a vivir entre infieles.

Reconozco por verdadera la doctrina que enseña que puede ser castigada una communidad por delictos de ella, aunque se aventure encontrar con algunos innocentes, que es uno de los fundamentos en que los Prelados de Portugal fundan la justificacion de dicha expulsion; pero essa doctrina es implaticable é inaplicable al propósito que tratamos, porque, para esto es necessario que la Communidad constituya un cuerpo místico, unido debajo de una cabeza en que se adunan y formen un collegio civil y separado que venga a reputarse como si fuera un solo particular, lo qual no se verifica en la gente de la nacion de Portugal, porque viven en differentes ciudades de aquel Reyno. en diferentes repúblicas, cuya cabeza y Príncipe es Vuestra Majestad : cerca de lo qual se a de ver Molina *de inst. et jure* 2 *disp*le. 33. *colum.* 2, *lhom.* 1o. Y ansi por la culpa de los de esta nacion, aunque fuesse de heregia, y ubiesen incurrido en ella mucha gente de ellos, no se puede extender el castigo a todas las personas particulares, porque los nocentes y los delinquentes no constituyen un cuerpo, ni forman Repúblicas separadas. En conformidad de lo qual se resolvió la controversía, sobre si debia comprehender la pena de la servidumbre a todos los Moríscos de Granada por la rebelion que hicieron, aunque no estubiesen todos convencidos de aquel delicto. Declaróse que solamente comprehendia a los que se hallaban en la sierra y levantaron Rey y tambien a sus hijos por auer formado todos una communidad y República tiránica, sin la qual circunstancia no carrio la resolucion contra las personas particulares, aunque fuessen de una misma sangre y secta, como lo affirma Molina Obisupa por estas palabras : *ne vera eorum parentes statim ac revelaverunt, sibi elegerunt Regem, feceruntque cum filiis suis, quos secum habebant unam Rempublicam iniquam sub illo principe, adversus quam totam, et non adversus singulos, qui nocentes erant, erat bellum justum Hispanis.*

Prueuase el mismo intento, porque esta pena dela expulsion que se pretende, es por causa de heregia y apostasia de la fé, y ansi no se puede poner sino por authoridad y potestad eclesiastica, y por la misma razon, debe de ser de todos los Reynos y Provincias de catholicos, y lo contrario seria contra la charidad christiana, porque se echaria la contagion y peste a los Reynos de fieles y catholicos, y seria tambien contra la misma charidad, echar aquellos, de quien se debe presumir que son fieles y catholicos, entre los infieles, que seria ponerlos en

evidente peligro de desamparar la fé, lo qual claramente se ve no ser licito. Y se confirma porque esta pena es espiritual, siendo, como es. por delicto contra la fé, y ansi no puede por la culpa de uno imponerse a otro, que por esta razon. la excomunión, que es la principal pena spiritual y ecclesiastica, no se puede imponer a uno por la culpa de otro, ni a una comunidad por la culpa general de toda ella, sino solamente a los singulares culpados.

Item, la pena ecclesiastica se dirige por su naturaleza a la medicina y enmienda del peccador, al qual nunca se pone en estado de que se pierda ni se impossibilite de poder volver sobre si y enmendarse, como San Pablo lo significó, usando de esta pena, quando dijo : *ut spiritus salvus fiat. Sed sic est* que la dicha expulsion se propone de manera que vaya esta gente para nunca volver (que ansi lo dicen los Portugueses) y a parte donde no se espera enmienda y donde les faltan todos los medios de su salvacion, luego no es licito. Confirmase porque por esso se tubo por licita la expulsion de los Moriscos, no porque se tubiese por pena spiritual y ecclesiástica, porque se hizo sin authoridad de Pontifice, solo por defensa temporal del Reyno, contra el qual y contra el Rey machinaban rebelion y levantamiento aquellos rebeldes, luego esta expulsion que se propone como pena ecclesiástica y en que de necessidad a de intervenir la authoridad del Pontifice, no será licita, antes sera contra charidad y justicia, si se hiciesse en la forma que queda dicho, y seria nunca vista ni oyda en la Iglesia, ni leyda en sus annales eclesiasticos.

Y porque en este discurso no falte alguna razon polìtica y de estado, se comprueua todo lo dicho de la doctrina de Platon *lib. 7 de legibus*, a donde enseña que las mutaciones en la República no se deben hacer todas a un tiempo, sino interponiendo el que vaste para rehacerse y convalecer del daño que recibió de otra mudanza, al modo que se hacen las evacuaciones del cuerpo humano, que, para hacerlas, se interpone el conveniente intervalo de tiempo, pena que se muere el enfermo. Muy poco tiempo ha que se hizo la expulsion de los Moriscos, que causó en estos Reynos tales daños, que fuera bien tornarlos a recibir, si ellos se allanaran a recibir nuestra sancta Fé. Si, pues, aquella expulsion a tan poco tiempo que pasó, y la República aún no esta convalecida de la tal evacuacion, quien podra aconsejar a Vuestra Majestad que mande hacer otra mayor ? Cuando no se considerara la materia de escrúpulo, sino la la razon de estado, no se debrira hacer, pues no serian restaurables los daños temporales que se siguieran, como es manifesto.

(*A suivre.*)

LES JUIFS DE PERSE

AU XVIIE ET AU XVIIIE SIÈCLES

D'APRÈS LES CHRONIQUES POÉTIQUES DE BABAI B. LOUTF ET DE BABAI B. FARHAD

INTRODUCTION.

Les destinées des Juifs de la Diaspora qui vivent dans les différents pays de l'Islam n'ont été étudiées et exposées par les historiens du judaïsme que dans une mesure relativement faible. On s'explique ainsi que nous soyons si imparfaitement renseignés sur l'histoire des Juifs de Perse pendant les derniers siècles. Même un événement aussi important que celui, survenu il y a à peu près trois cents ans, de la conversion forcée des Juifs de l'empire persan au mahométanisme, n'est pas consigné dans les récits consacrés à l'histoire juive. La persécution religieuse que ces Juifs durent subir pendant une longue suite d'années et à plusieurs reprises resta inaperçue en dehors des frontières de la Perse, parce que le souvenir ne s'en conserva que chez les Juifs de ce pays même, dans des narrations écrites en persan, et échappa ainsi à la connaissance du reste du judaïsme. Un poète, qui eut lui-même à souffrir de cette persécution, se fit le chroniqueur des faits qui la provoquèrent et qui s'y rattachèrent ; un poète qui, fidèle à la tradition de la littérature persane, enveloppa du vêtement de la poésie la peinture des événements dont il avait été lui-même la victime ou qui venaient de se dérouler dans un passé encore tout récent, dans le but de procurer, suivant sa propre expression, à ses compagnons d'infortune et à lui-même le soulagement et la consolation.

Ce poète est Babaï b. Loutf[1] de Kachan. Quelques chapitres de son ouvrage ont été publiés jusqu'à présent[2]; mais ils ne traitent que des épisodes séparés de la chaîne continue des faits que Babaï a mis en vers. L'ouvrage dans lequel il a réalisé ce dessein n'est pas, en effet, une juxtaposition sans ordre de poèmes distincts, mais constitue un tout dont le plan est assez déterminé. En tenant compte du caractère de ce genre poétique, on peut considérer l'œuvre de Babaï comme une source historique. Les faits qu'il raconte, les noms des personnages qu'il mentionne, appartiennent à la réalité. Il suffit de séparer l'enveloppe poétique du noyau des événements pour avoir la notion de ce qui s'est passé. C'est ce que j'ai essayé de faire dans le présent travail, en présentant le contenu simplement historique du poème de Babaï, trop étendu malheureusement pour être publié intégralement, mais on en connaîtra ainsi suffisamment la substance et la disposition, tandis que, d'autre part, l'indication des matières formera tout naturellement un récit des destinées des Juifs persans à l'époque des rois Abbas I et Abbas II.

L'ouvrage de Babaï b. Loutf est suivi, dans deux des manuscrits que j'ai utilisés, d'un écrit plus petit, mais analogue de contenu et de forme, dont l'auteur est son petit-fils (ou arrière petit-fils) et homonyme Babaï b. Farhad[3]. J'ai traité son poème comme celui de son aïeul. Tandis que l'un a pour objet les règnes si brillants de Schah Abbas I et de son petit-fils Schah Abbas II, l'autre se rapporte à la période troublée de la dynastie afghane, postérieure de plus de soixante ans. Dans l'œuvre de Babaï b. Farhad a pris place, peut-être du fait de l'auteur lui-même, un poème, appartenant à la même époque, d'un troisième poète, Maschiah b. Raphaël[4].

Les manuscrits qui contiennent l'ouvrage de Babaï sont les suivants :

1° Celui que je désigne par *A*, propriété de M. Elkan N. Adler, qui l'a mis à ma disposition avec son empressement si souvent éprouvé. Il forme le manuscrit coté n° 291 (T. 44) de sa collection.

1. Ce nom est monosyllabique et ne doit pas être prononcé Loutaf. Il rime une fois, par transposition des consonnes, avec « moult » (מרפת, לרטף).

2. Voir plus loin les notes du chap. XXII et du chap. XLIX.

3. La conjecture de Séligsohn (*Revue*, XLIV, p. 88 et suiv.) sur l'identité des deux Babaï tombe d'elle-même, car Babaï b. Farhad se réfère formellement, dans l'introduction de son ouvrage (voir *Appendice*, chap. IV), à l'exemple de son grand-père ou de son bisaïeul.

4. Voir plus loin, *Append.*, ch. XII.

Il contient 162 feuillets petit in-4°. Le codicille ne donne pas la date à laquelle le manuscrit fut copié, mais indique quand Bamoni b. Molla David b. Molla Bamoni en est devenu possesseur[1]. Toutefois dans le corps de l'ouvrage, au début de quelques chapitres, le propriétaire du manuscrit se fait connaître par sa signature comme en étant le copiste[2]. Je n'ose former aucune conjecture sur l'âge du mss. ; peut-être date-t-il du XVIIIe siècle.

2° Le ms. in-4° que je désigne par la lettre *L*, appartenant à M. Lewontin, de Ryasan (Russie), qui l'a acquis il y a quelques années à Téhéran. Grâce à l'aimable entremise de M. J. Israelsohn de Moscou, M. Lewontin a mis ce ms. à ma disposition avec une obligeance dont je lui suis reconnaissant. Il contient, outre l'ouvrage de Babaï b. Loutf (de la même écriture), celui de Babaï b. Farhad. Le premier feuillet manque. Les derniers (134-136) contiennent, de la même main : trois poésies d'Israël Nadjara[3], intitulées : זמירות ישראל ; un poème pour les Grâces : פזמון לברכת המזון[4] ; un morceau plus long en prose persane, ayant pour titre : סעדי גויד (« Sa'di dit »). Dans le long post-scriptum qui suit le corps du ms. (f° 133 *b*), le copiste se nomme lui et ses ancêtres : Yaïr b. Aga[5] Rahamim, b. Molla Eliyahu, b. Aga Yitzhak, b. Aga Schem-Tob[6], b. Aga Barchwardari[7]. Il a terminé le ms. le vendredi 6 Adar II de l'an 5605 (1845), dans le but, comme il l'ajoute, d'en faire sa propre lecture, et avec l'espoir, ainsi mérité, d'une vie longue et prospère pour ses parents, et, pour lui-même, d'une union heureuse et riche en enfants et petits-enfants[8]. Dans un vers écrit en persan, il excuse le désordre de son ms., qui est, d'ailleurs, très clair, par les troubles du temps[9]. A la fin de

1. L'indication du propriétaire : אין כתאב באבאי אז מאל במוני בן מ' דוד בן מ' במוני est suivie d'une malédiction contre celui qui volerait le livre, menacé des malédictions de Deut., XXVIII, et d'une bénédiction pour celui qui le lirait (הרכס בדוזת בנפרין והיה כי תבוא באשד הרכס בכונת באפרין השם באשד).

2. P. 68 *a* : הכותב הצעיר במוני בן מ' דוד ; *idem*, 56 *a*, mais sans הכותב. *idem*, 110 *a*.

3. Les trois poèmes, commencent ainsi : יכסוף לבי ירחי קדם ; יפוצץ סלע ; ישן על מטות שן.

4. C'est une poésie alphabétique, commençant par אברכה את י"י את י"ר, et dont les derniers vers donnent l'acrostiche אליא (Eliya).

5. Ecrit אֹ, voir *Append.*, chap. IX.

6. Ecrit : שום טוב.

7. Voir un porteur de ce nom, *Append.*, chap. XVII.

8. דר רוז אדינה ששם אדר שני שנת התר"ה כתבתי בשביל אני יעני כה כדם בכנדנרא לאריכת ימים אבי ואימי בעשירות לחופא ובני בנים חברים אכי"ר שנאמר לא ימושו...

9. אגר בר הם ביני כתם (= خطم) מנעם מכון כה מחנת אייאם מרא ברהם זדהסת.

la pièce persane qui termine tout le ms. (f. 136 *a*) il a mis plus tard l'indication de la mort de son père, survenue le vendredi 17 Nissan 5614 (1854)[1].

3° Le ms. que je désigne par la lettre *P*, qui appartient à la Bibliothèque Nationale de Paris (Hebr. 1356), et qui a été utilisé par Séligsohn et par moi pour la publication, mentionnée précédemment, de quelques chapitres de l'œuvre de Babaï b. Loutf. Cette fois, je n'ai pas consulté le ms. lui-même, mais je dois à l'extrême amabilité de M. Moïse Schwab les titres des chapitres des deux ouvrages (car *P* contient aussi celui de Babaï b. Farhad). La liste de ces titres, mais aussi d'autres circonstances induites des morceaux déjà édités, démontrent que le texte de *P* concorde entièrement avec celui de *L*. D'ailleurs, il manque encore dans *P* le commencement du plus grand ouvrage.

Le titre de l'ouvrage de Babaï b. Loutf nous est connu par le ms. *A*. Il est ainsi conçu : כתאב אנוסי, c'est-à-dire : « Livre de la persécution religieuse »[2]. Les Néo-musulmans[3] se donnaient, comme les Néo-chrétiens de la péninsule ibérique, le nom d' « Anousim » (convertis de force)[4]. Du mot hébreu אָנוּס on forma, au moyen du suffixe nominal persan *i*, l'abstrait אנוסי (anousi), servant à désigner l'état dans lequel vivaient ceux qui étaient contraints à l'apostasie, la conversion forcée. Babaï a choisi ce terme avec beaucoup d'à propos pour intituler son œuvre. Mais il a ajouté à ce titre une désignation plus précise : « Evénements de tous les Juifs de la Perse, et comment ils ont été contraints par violence de devenir Mahométans[5] ». L'ouvrage se compose de quatre-vingt trois chapitres[6], qui se donnent comme étant des poèmes indépendants quant à la forme, car chacun d'eux a une conclusion, consistant le plus souvent en une apostrophe du poète à lui-même et dans laquelle est inséré le nom de ce dernier. La plupart des chapitres s'ouvrent, de plus, par une réflexion

1. אין פַּארסי אז רוזי כה עולם הבא ארזוני שוד הזקן הכשר הצדיק אדוני אבא מארי יום אדינה י"ז מאה ניסן שנת תר"יד מנוחתו לפני צדיקים וחסידים אברהם יצחק ויעקב.

2. Le titre du premier chapitre commence par ces mots : אגאז כתאב אנוסי.

3. Cette désignation (גדיד אסלאם) revient assez souvent chez Babaï.

4. L'élégie d'un de ces Anousim persans (où il y a אנכס au lieu de אנוס), celle de Molla Hizkiya, a été publiée par moi dans la *Revue*, XLVIII, 94-105.

5. וסר גוזשת המאם ישראלאן עגם רא ובזור גויים כרדן. Au lieu de בזור

1. בזור (بزور) « de force » ; mais peut-être זור est-il une faute pour גור, arabe جَوْر (qui signifie également : violence).

6. La numérotation a été ajoutée par moi.

générale, et il est rare qu'ils reprennent, sans autre préambule, la narration au point où le chapitre précédent l'a interrompue. Les chapitres sont d'étendue très inégale ; j'ai indiqué chaque fois le nombre des distiques à la suite de la traduction littérale du titre.

Se conformant à l'exemple des poètes épiques persans, Babaï commence son œuvre par deux chapitres qui contiennent l'éloge de Dieu et celui de Moïse[1]. Le chap. III célèbre le zèle religieux d'Abraham, allusion, sans doute, au contenu de l'ouvrage, qui montre l'attachement secret et intime à la foi, en dépit de l'apostasie apparente et extérieure. L'introduction proprement dite apparaît avec le chap. IV, qui contient aussi quelques indications sur le poète lui-même. Il a conçu le plan de son ouvrage en l'an 5416 (1656), au moment où l'édit d'Abbas II contraignit les Juifs à accepter l'Islam. Mais avant de faire le récit des événements contemporains relatifs à cette persécution il veut raconter les faits analogues qui datent du temps de Schah Abbas I. C'est ce qu'il fait dans les chap. V à XIV, où le principal personnage est Siman-Tob, Nasi ou chef des Juifs d'Ispahan, et dans les chap. XV à XVII, qui s'ouvrent par l'apparition funeste d'un apostat. Ces événements appartiennent aux années 1617 et 1622[2]. Les chap. XVIII à XX ont pour objet le règne de Schah Sefi et ne contiennent, au point de vue du véritable sujet de l'ouvrage, que le récit de l'autorisation accordée aux Juifs d'Ispahan de professer à nouveau le judaïsme.

Les vingt et un chapitres suivants appartiennent au gouvernement d'Abbas II. Le poète débute par un épisode de l'histoire de sa propre communauté, les Juifs de Kachan (chap. XXI), et c'est ensuite qu'il entame le récit de son sujet principal, la conversion forcée de tous les Juifs persans au temps d'Abbas II. Il raconte avec un luxe particulier de détails l'épisode du poignard dérobé[3], qui fournit au Grand-Vizir un prétexte, non seulement pour forcer les Juifs de la capitale, Ispahan, à embrasser l'Islam, mais encore pour soumettre à la même contrainte les habitants juifs des autres villes de la Perse. Ce dignitaire est le véritable fauteur de la cruelle oppression qui atteignit les

1. Moïse remplace évidemment le prophète des poètes musulmans.

2. Voir *infra*, ch. XV, *in init.*

3. Cet épisode ne provient pas, comme l'admet Séligsohn (*Revue*, XLIV, 91), d'une confusion avec une affaire de vol analogue, rapportée par Chardin ; il est suffisamment attesté par le fait qu'il est raconté par un contemporain et qu'il est le point de départ d'une grande persécution contre les Juifs.

Juifs de ce pays à l'époque d'Abbas II. Il est appelé « I'timad-daulat », ce qui n'est sans doute pas son nom propre, mais le titre du premier ministre (littéralement « Soutien de l'empire »); seulement cette désignation apparaît chez Babaï (dans les titres de chapitres et même dans le texte) comme un nom propre. Ce sont les agissements de ce nouvel Aman qui font l'unité de notre ouvrage, où sa chute est l'objet des derniers chapitres. Après l'épisode du poignard volé (chap. XXII-XXV), qui se termina par l'apostasie des Juifs d'Ispahan, Babaï raconte l'impression que produisit le récit de cette conversion à Kachan, sa patrie (chap. XXVI-XXX); au milieu de ces chapitres se détache l'épisode d'Aga Mir Abdul (chap. XXVII-XXVIII). Suivent les événements de Hamadan (ch. XXXI-XXXIII), de Luristan (Khunsar, chap. XXXIV-XXXV) et de Chiraz (XXXVI-XLI). Dans ce dernier groupe de chapitres, l'histoire du meurtre d'Obadya à Ispahan forme un épisode à part (chap. XXXVIII-XL). Le chap. XLII, qui ne contient que des considérations sur les infortunes qui ont fait l'objet de sa narration, paraît avoir clos primitivement l'ouvrage de Babaï.

Mais il le continua et put encore raconter comment la persécution avait heureusement cessé. Dans la deuxième partie, il commence aussi par le récit de certains faits remontant à l'époque de Schah Abbas I. C'est ainsi qu'il rapporte d'abord comment un Juif considéré, nommé Eléazar, rendit les plus grands services au Schah dans son expédition contre la Géorgie, et comment une florissante communauté juive naquit, à la suite de ces faits, à Farah-abad, sur la rive méridionale de la mer Caspienne (chap. XLIII-XLIV). Ce récit sert de préparation à celui des funestes agissements de l'apostat Abulhassan Lari, qui imposa aux Juifs de Perse un signe odieux, notamment à Ispahan (chap. XLV-XLVI), à Kachan (chap. XLVII-XLVIII) et à Chiraz (XLIV-L), causa aux Juifs beaucoup de désagréments et trouva finalement la mort à Farah-abad, par le fait du même Eléazar (chap. LI). Ce chapitre est rattaché au suivant (LII), qui nous ramène à l'époque de la persécution religieuse sous Abbas II, et raconte ce qui advint aux Juifs de la même ville de Farah-abad. Puis vient le récit de la conversion des Juifs de Koum (chap. LIII), et, successivement, l'histoire des Juifs de Khunsar (chap. LIV-LVII, voir chap. XXXIV-XXXV), la conversion des Juifs de Yezd (LVIII-LIX). La visite d'Abbas II à Kachan, en 1659, forme l'objet des chap. LX à LXIII, au milieu desquels est intercalé un récit sur un vizir de cette ville, favorable aux Juifs (LXI). Au départ d'Abbas II de Kachan (chap. LXIV) se raccorde l'histoire du Molla mahométan qui intervint en faveur des Juifs convertis de force à

l'Islam, et de la députation qui, accompagnée de ce personnage, fut envoyée pour rejoindre le Schah (chap. LXV). Mais le Grand-Vizir malveillant s'étant interposé, l'intervention de Molla-Muhsin n'eut d'abord que des conséquences néfastes, du moins pour les Juifs de la capitale, Ispahan (chap. LXVI-LXVIII). Aux Juifs de Kachan aussi le Grand-Vizir préparait de nouveaux malheurs. La députation partie à la suite du Schah revint sans résultat, et un de ses membres mourut en route (LXXI). La dernière et cruelle persécution qu'un instrument du Grand-Vizir attira, en 1660, sur les Juifs de Kachan (LXXII-LXXV) est regardée par le poète comme une punition de la mort d'un Nasi précédent, le pieux Molla Yehouda, due à ses adversaires juifs, fait raconté dans deux chapitres antérieurs (LXIX-LXX). Avec une ampleur tout épique, Babaï narre la chute du Grand-Vizir, provoquée par un conflit avec un général (LXXVI-LXXVIII). Une prière pour la délivrance (LXXIX) est suivie du récit, qui expose comment le successeur du Grand-Vizir renversé donna suite à la prière des Juifs de Kachan, et, après avoir mis à l'épreuve leur attachement à leur ancienne religion, les autorisa, en 1661, à revenir ouvertement à celle-ci (LXXX-LXXXII). Dans un dernier chapitre, conclusion de tout l'ouvrage, l'auteur aperçoit comme cause de l'épreuve, enfin surmontée, le relâchement d'autrefois dans l'accomplissement des prescriptions religieuses.

L'ouvrage moins considérable qui forme appendice, et qui a pour auteur un descendant de Babaï b. Loutf, est intitulé : Livre des événements de Kachan relativement à la seconde persécution religieuse [1]. Babaï b. Farhad, suivant, ainsi qu'il le dit lui-même, l'exemple de son aïeul, est encouragé par un rêve à composer un écrit sur la persécution dont les Juifs de son temps ont eu à souffrir à Kachan. Son livre a beaucoup moins d'étendue que celui de Babaï b. Loutf, mais il ne lui en donne pas moins trois chapitres d'introduction, semblables aussi par le fond aux trois premiers chapitres du plus grand ouvrage. Le chap. IV, qui forme la véritable introduction, raconte également un épisode antérieur de l'histoire des Juifs de Kachan, qui n'a aucun rapport avec les évé-

1. כתאב סר גוזשת כאשאן דר באב עבר וגוייִמי תאני. Les deux mots עבר וגוייִמי doivent s'entendre comme un abstrait dans le sens de אנוסי (voir plus haut [p. 24]), et sont formés, au moyen du suffixe persan (ì), d'après עבר וגויים (גויים signifie ici, comme dans d'autres cas « non-juif », et est employé comme un singulier). Cet abstrait désigne l'état des Juifs de Kachan, obligés de professer l'Islam, donc d'être « Juifs et non-Juifs », Juifs en secret, mais publiquement Musulmans. Séligsohn (*Revue*, XLIV, 89, l. 5) n'a pas compris ce titre. — Pour l'abstrait גוייִמי, voir *Appendice*, ch. XII, *in init.*

nements qui doivent faire l'objet du livre[1]. Les chap. v et vi contiennent le récit des faits d'ordre général que provoquèrent les débuts de la dynastie afghane en Perse, et ne contiennent que quelques mentions sur la destinée des Juifs. La partie centrale de l'ouvrage est formée par les chap. vii à xi, qui racontent comment les Juifs de Kachan, pendant la guerre entre le Schah Aschraf et Tahmasp Khan, furent persécutés à cause de ce dernier, et comment ensuite Tahmasp, devenu Schah, les autorisa à revenir à leur ancienne foi. Le rôle principal, dans ces événements survenus en 1725[2], fut tenu par le Nasi David, qui est à la fois accusé de l'apostasie des Juifs et loué de leur avoir obtenu la permission de reprendre leur religion. Sur le second point, il y eut pourtant une autre opinion chez les intéressés. Le mérite du revirement favorable fut attribué — avec plus de raison, semble-t-il — à un Juif de Yezd, demeurant à Kachan, Abraham, devenu plus tard Nasi. C'est ainsi qu'un autre poète, Maschiah b. Raphaël, raconte la délivrance qui mit fin à une persécution de sept mois. Quand plus tard Babaï b. Farhad agrandit son œuvre, il y fit entrer le poème de Maschiah (chap. xii). Ses propres additions représentent d'abord (chap. xiii) des réflexions sur la condition des convertis de force et les causes de la conversion, puis un nouvel exposé de la fin de la persécution, cette fois dans le sens de l'opinion représentée par Maschiah b. Raphaël (chap. xiv). Évidemment le poète s'était convaincu qu'il fallait accorder plus grande créance au narrateur qui attribuait le mérite de la délivrance au Nasi Abraham Yezdi. Les chap. xv et xvi reproduisent sous une autre forme tout l'épisode de l'histoire des Juifs de Kachan. Il semble que cet opuscule, encore moins considérable, soit le premier essai de Babaï b. Farhad pour faire une description poétique de ces faits. Il donne, d'ailleurs, à cet essai un titre à part[3]. Les trois derniers chapitres se rapportent au sort des Juifs de Hamadan (xvii-xviii) et du Lauristan (xix) à l'époque de la dynastie afghane[4].

Sur les auteurs des deux chroniques poétiques dont nous venons d'esquisser le contenu, ces œuvres, à part ce que nous avons déjà dit sur leur origine, ne nous fournissent aucune autre indication. Seul, Babaï le jeune raconte qu'il a participé lui-même aux

1. Cependant il semble que le Molla Rahamim ici mentionné est identique avec le Molla de ce nom qui sera nommé ultérieurement.

2. Voir *Append.*, ch. vii, v. 5.

3. Voir *Append.* ch. xv, *in in.* Le chap. xii a aussi un titre à part.

4. Dans ces derniers chapitres aussi, comme dans les précédents, Babaï b. Farhad se fait connaître comme étant l'auteur en insérant son nom dans les vers de la fin.

événements dont il s'est fait le narrateur (chap. IX) : il avait pris l'initiative du premier effort tenté — sans succès — par les Juifs de Kachan pour se délivrer de la persécution. Quant à Babaï l'ancien, il apparaît dans les faits contemporains qu'il raconte comme un compagnon d'infortune, et il emploie parfois dans sa narration la première personne du pluriel.

Du reste, l'œuvre de l'épigone, sans même parler de sa plus petite étendue et de la moindre importance des événements qui en forment la matière, est bien loin d'approcher de celle de Babaï l'Ancien. Babaï b. Loutf peut être considéré comme un poète de grand talent. Aussi bien dans le groupement des faits que dans la peinture du caractère des personnages et dans la description du théâtre des événements, dans les détails de la narration poétique, dans la richesse des mots et des images, il se révèle disciple savant de la littérature poétique de sa patrie. Ce sont des vers tout-à-fait caractéristiques pour la manière du poète judéo-persan, et en même temps bien touchants si l'on songe au contenu de l'ouvrage, que ceux qui introduisent le chap. XXXVI, dans lequel la ville des poètes, Chiraz, apparaît pour la première fois comme la scène de la narration : « Viens et écoute un doux chant de ma bouche ; je veux te faire un récit du passé ; je veux te raconter successivement, ô frère, ce qui s'est passé dans les différentes provinces. Maintenant je veux m'éloigner de cette province, et diriger vers Chiraz le coursier de mon discours. Je baise avec vénération le tombeau de Hâfiz ; je me souviens aussi du fond du cœur de Scheikh Sa'di ; je déclare mon amour à mes maîtres : j'aspire le parfum des roses de Schahin et d'Imrani [1] ». Sur le point de parler de Chiraz, Babaï salue les mânes des poètes qui y reposent, d'une part les deux grands maîtres de la poésie persane, et de l'autre — les nommant spécialement ses patrons — deux de ses prédécesseurs juifs qui ont cultivé cette poésie, et qui avaient également Chiraz pour patrie [2]. Au début et à la fin de quelques chapitres Babaï s'exprime sur la valeur de ses poèmes et sur sa vocation poétique. Au chap. VI, v. 3, il dit : « Que l'esprit de ceux qui pèsent les mots se réjouisse de moi, qui ai édifié

1. Les deux derniers distiques (voir 4 et suiv.) sont ainsi conçus dans l'original :

בבוסם תורבת חאפֿט בעזת ז שיך סעדי בכאהם ניז המת
באוסתאדאן כֿוד עשקי בגויים גול שאהין ועמראני בבויים

A orthographie le nom Hâfiz : חאפֿס ; au lieu de גול, il y a דל.

2. Sur Schahin, qui a mis en vers l'histoire biblique, voir *Jew. Encycl.*, VII, 321 ; sur Imrani, *ib.*, p. 319.

cette pièce de vers de cette manière [1] ». Le chap. x commence en ces termes, où l'on sent une fierté consciente : « Vieille est l'histoire de Schirin et de Farhad ; écoute ce récit de ma bouche, afin que tu te réjouisses » [2]. A la fin du ch. xxvi, Babaï demande à Dieu le don de la poésie [3]. En terminant le ch. xxvii, il s'invite, dans une apostrophe à lui-même, à semer de nouveau des perles ; de même, à la fin du chap. xxxv, il dit : « Toi aussi, Babaï, puisque tu possèdes le pouvoir de la parole, fais participer les amis à ton enseignement ! » — « Quiconque entend ce chant publiera ma louange », s'écrie-t-il au début du chap. xliv. Au commencement du chapitre suivant, il dit au lecteur : « Je voudrais que grâce à mon récit, tu fusses, du moins pendant quelque temps, de bonne humeur ». Par contre, il introduit ainsi le chap. liii : « Lis cette histoire et laisse tes pleurs couler avec abondance ».

Une valeur poétique spéciale s'attache aux sentences, réflexions, prières, apostrophes de l'auteur à lui-même, qui commencent ou terminent chaque chapitre. Leur contenu a fréquemment un rapport suffisant et le plus souvent un rapport quelconque avec celui du chapitre ; mais dans beaucoup de cas, ils ne servent qu'à exprimer les sentiments du poète, éveillés par tous les sujets. Des réflexions empruntées aux traditions de la poésie épique persane, et venant d'habitude se placer même au milieu des narrations, sont celles auxquelles se livre Babaï quand il parle du pouvoir et de l'inconstance du destin, lui qui proclame souvent sa foi dans le Dieu du judaïsme. Le chap. ix débute par ces mots : « Le destin [4] fait bien toutes choses : il fait du mal aux méchants, du bien aux bons. Si quelqu'un sème une semence mauvaise, c'est le mal qui, qu'il le veuille ou non, croîtra à la fin pour lui ». Le chap. xx s'ouvre par cette apostrophe : « O Sphère [5] et Destinée, pourquoi es-tu ainsi faite ? pourquoi as-tu un cœur de pierre et point de fidélité ? Semblable à une courtisane, tu amènes chaque jour, en ne conservant de stabilité à personne. Tu n'as égard ni au roi, ni au mendiant ; à chaque instant tu enfonces

1. בוד רוח סוכֹן סנגֿאן במן שאד כדה אין בייתי צֹונין רא כרדה בונייאד.

2. כוהן שוד קצהי שירין ופֹרחאד זמן אין קצה בשנוו תא שווי שאד. Allusion à l'épopée romantique de Schirin et de Khusrau (ou Farhad) d'Emir Khusrau. Ce vers est tout à fait défiguré dans *A* : כהן שוד קצה נמרוד ושדאד זמן אין קצה שיראין ופרהאז.

3. בבאבאיי סוכֹן גויי עטא כון.

4. פֹלֹך, proprement : sphère, ciel, dans le sens astrologique.

5. צֹרֹך.

deux cents aiguillons au cœur. Chaque jour tu fais disparaître un dominateur ; personne ne peut te demander : que fais-tu? » Au commencement du chap. xxx se lisent ces vers : « Quand, à un moment, le Destin [1] est favorable, la flèche des ennemis n'atteint pas le but; mais dans les jours où le Destin est défavorable, il transperce la pierre et emporte l'âme hors du corps ».

Les exhortations que le poète s'adresse à lui-même à la fin des chapitres sont d'une grande variété. « Va, Babaï, reste silencieux, et n'aie qu'une chose en vue : deviens chercheur de Dieu, deviens chercheur de Dieu, chercheur de Dieu [2] » (ch. III). « O Babaï, laisse aller l'opiniâtreté, efforce-toi de conquérir les cœurs par la douceur et la persévérance. Les grands qui ont existé dans ce monde, ont gagné la balle dans l'arène grâce à la douceur [3] » (chap. v). « Viens, ô mon cœur, deviens sage dans tes actions ; n'unis pas ton cœur aux hommes d'un mauvais naturel, aie soin de toi ; ô Babaï, songe à être animé de bons sentiments ; associe-toi aux bons et fais le bien ! » (chap. VIII). « Oh ! qu'il est heureux celui qui sacrifie un bien terrestre pour le bonheur éternel ! Va, Babaï, si tu le peux, dépêche le bien en avant, qu'ensuite tu l'aies en partage » (chap. XI). « O Babaï, ne fuis pas devant la pénitence, lève-toi vite pour la prière du matin ! Fais entendre ta supplication devant le trône de Dieu, afin qu'il s'occupe de ton affaire, fais ton devoir » (chap. XXIX). « O Babaï, chaque chose difficile recommande à la main du Tout-Puissant et Omniscient ; reste silencieux dans ton coin et considère ; vois comment cette chose difficile se termine [4] » (chap. XXXVII). « La langue dans la bouche du fils d'Adam a déjà souvent voué à la destruction la tête de son possesseur ; ô Babaï, au moment de parler fais attention à la langue de ta bouche ! » (chap. LV). « O Babaï, si tu le peux, ne passe pas ta vie, même un seul instant, sans l'ami [5] » (chap. LXVIII). « O Babaï, aie patience, afin que de cette épine cent roses s'épanouissent pour toi [6] » (chap. LXXII).

1. קזא (قضا).

2. ברוו בנשין תו באביי ביך סו כודא גו שוו כודא גו שוו כודא גו

3. איא באבאייא תונדי תו בגזאר בנרמי ווּפא דל הא בדסת אר
בזורגאני כה דר אין דהר בודן בנרמי גוי אז מיידאן רבודן

4. אייא באבאייא הר כאר דושוואר בדסת קאדר דאנא תו בספאר
בכונגי דר נשין מי כון תמאשא בבין צון מי שוד און כאר קשה

Le dernier mot du second distique est l'hébreu קֹשֶׁה.

5. איי באבאייא אר מי תואני מכון בי דוסת יך דם זנדגאני

L'ami, c'est Dieu.

6. אייא באבאייא מי כון תחמול כה תא בשכאפדת זין כאר צד גול

Souvent les réflexions du commencement et de la fin des chapitres se rapportent au judaïsme et à l'état de ses adeptes, et deviennent une prière pour la délivrance. Le chap. LV commence par ces vers : « Viens, ô toi qui es intelligent et connais le temps, éclaire-moi sur ce secret ! Personne ne m'a éclairé sur un tel secret, mon cœur a volé vers cette énigme : je sais positivement que la religion juive est plus belle et plus grande que la religion de tout le monde ; je ne sais donc pas pourquoi elle n'a été donnée en partage qu'à des élus, et est devenue un diamant aux yeux de l'adversaire [1] ». Le chap. XXIV débute ainsi : « Au temps de chacun des schahs, à une époque ancienne ou nouvelle, une épreuve nous a atteints. Mais cette épreuve-ci est plus grande que toutes les autres; dans cette épreuve, des centaines d'âmes et de cœurs ont été blessés. Quand un malheur nous frappait dans un autre temps, on pouvait le détourner par de l'or et des biens ; mais aujourd'hui nous avons été entièrement foulés aux pieds : car notre foi et notre religion ont disparu en même temps que l'or et les biens [2] ». Le chap. XVI, où se trouve le récit du martyre des Mollas d'Ispahan, commence en ces termes : « Viens, ô mon cœur, occupe un moment par des lamentations sur ces hommes glorieux et chers. Vois comment les nobles ont été tués en ces jours pour la religion et la foi : souviens-toi d'eux du plus profond de ton cœur [3], si tu es un homme ; écoute leur histoire, si tu es capable de souffrir ! » Le chap. LXII débute par cette amère lamentation : « Heureux ceux qui n'ont pas d'ennemis derrière leur dos, qui ne sont en conflit avec aucune religion étrangère. Le Juif, malheureux et tourmenté, est obligé de recevoir de tous côtés des centaines de milliers d'aiguillons ». Une prière pour les Juifs de la Perse ouvre le chap. XXXIII : « O Dieu, pour l'amour de ton alliance avec les patriarches, pour l'amour de ton nom Cebaot, pour l'amour de Gabriel, ton messager accrédité [4], pour l'amour de Métatron, qui est ton ange élu, pour l'amour de la Maison sainte à Jérusalem, pour l'amour des enfants du Beth Hamidrasch, délivre Israël de

1. נמי דאנם צ̇רא בא כ̇אס גשתסת בצ̇שם מודעי אלמאס גשתסת
Le second hémistiche n'est pas clair ; peut-être diamant signifie-t-il « difficile à comprendre », de même que le diamant est difficile à percer.

2. Voici les deux derniers distiques :

אגר דוור דיגר בודי יכי שר המי אומד בפיש מאל יא זר
דרין דארא שודימאן גומלה פא מאל כה דין ודאת מאן רפ̇ת בא זר ומאל

3. בכ̇אה המת אזישאן. C'est la même expression que plus haut, p. 29, n. 1.

4. בחק גבראילת כו אמינסה. Chez les Musulmans אלרוח אלאמין est l'épithète de l'ange Gabriel.

l'affliction, donne-leur la vérité du siège divin, de la table et du trône[1]. Ne les rejette pas à ce point loin de ton visage. Même quand ils subissent cent épreuves, ils n'en élèvent pas moins vers toi les yeux de l'amour. Accorde-leur la délivrance sur le vaste chemin, fais luire une lampe au tombeau de chacun ! Viens sans tarder au secours de la communauté, qui est bien éloignée de l'invocation de ton nom et de l'accomplissement de tes préceptes ! » — Le chap. XXIII se termine par ces vers : « Israël est semblable à un agneau privé de secours; par crainte du loup, il ne peut rien faire qui apporte du secours. A toute époque un loup violent saisit l'agneau d'une façon cruelle. O Babaï, prends garde aux loups, place ta confiance en Celui qui est toute grâce et toute justice ! » — Voici la prière qui clot le chap. XXXIII : « O Dieu, ô Dieu, détourne la persécution religieuse, éloigne-la de la communauté, particulièrement de ton serviteur, le pauvre Babaï. Si tu es un Juif[2], réponds : Amen ! »

Il n'y a pas grand chose à dire de la poésie de Babaï b. Farhad. Elle porte le cachet de l'imitation de l'ancien Babaï, à qui elle emprunte beaucoup de détails, souvent des vers entiers. Dans un chapitre (*Appendice*, chap. X), Chiraz est aussi le théâtre des faits, et le poète paie également un tribut de piété à la patrie des poètes ; mais il se contente de nommer Hâfiz. Les trois premiers distiques de ce chapitre sont les suivants : « Par la grâce de Dieu, je veux m'arrêter un moment à Chiraz. Aussi prié-je mon maître de m'excuser, et je me frotte les yeux avec la poussière de Chodschah Hâfiz. Puis je lui demande la permission de pouvoir entrer dans sa ville ». Dans le détail, l'œuvre de Babaï le Jeune est bien pauvre en beautés poétiques, et la forme montre aussi, surtout pour la métrique[3], beaucoup de défauts et d'irrégularités.

Je voudrais encore dire quelques mots de la différence entre les deux manuscrits que j'ai utilisés pour l'ouvrage de Babaï b. Loutf[4]. Quoique *A* doive être plus ancien que *L*, qui date du milieu du XIXe siècle, celui-ci est beaucoup plus correct que le premier, parce qu'il procède évidemment d'un meilleur exemplaire. *A* contient

1. דהישאן חק ערש ולוח וכורסי. Autres termes d'origine juive, empruntés à l'Islam : ערש et כורסי sont à vrai dire identiques ; לוח (proprement לוח מחפוט) est la table préexistante de la loi divine.

2. Il s'adresse au lecteur.

3. Voir la note, *Append.*, ch. II. — Dans toute cette poésie narrative des écrivains judéo-persans, le mètre est le Hazadj, qui était devenu la règle stricte de l'épopée romanesque des Persans (*Grundriss der iranischen Philologie*, II, 240).

4. *A* et *L*. Quant à *P*, il diffère à peine de *L*, même pour les détails.

une foule de fautes et des corruptions dues à des erreurs du copiste et qui défigurent parfois le texte jusqu'à le rendre inintelligible. Toutefois, çà et là, on peut aussi corriger *L* avec l'aide de *A*. Des différences plus importantes entre les deux manuscrits, relativement au contexte de chaque chapitre, ont été notées aux passages en question [1]. Les divergences orthographiques des deux manuscrits sont très intéressantes, mais il n'y a pas lieu d'en parler ici avec détails. Le changement de l'*â* long en *û* — particularité du judéo-persan qui mérite d'être spécialement relevée — n'est indiqué dans *A* que par des signes vocaliques : on place le *dhamma* (ُ) devant ou sur le א [2] ; ce signe est même souvent omis. Dans *L*, au contraire, il y a très souvent ו au lieu de א [3]. De plus, la voyelle brève *u* est marquée dans *L* par ו, dans *A* par le *dhamma* sur la consonne [4]. En général, l'orthographe des consonnes est plus correcte dans *A*, c'est-à-dire qu'elle se rapproche, plus que dans *L*, de l'orthographe primitive des mots persans et arabes. Le copiste de *A* paraît avoir eu plus d'instruction et avoir mieux connu sa langue. Son orthographe est sans doute plus voisine que dans *L* de celle du poète lui-même. — Enfin, il est digne de remarque que l'œuvre de Babaï b. Loutf et celle de son petit-fils ont encore trouvé un copiste vers le milieu du XIXe siècle, c'est-à-dire deux siècles après la composition de la première.

En dépouillant le contenu historique des chroniques versifiées des deux Babaï de leur affabulation poétique, et en produisant pour ainsi dire les « régestes » de ces documents poétiques, j'ai pu faire connaître un chapitre inédit et non dépourvu d'intérêt des annales de la Diaspora juive et de ses souffrances. C'est l'histoire des Marranes musulmans de la Perse qui nous est révélée par des contemporains dans ces relations poétiques. Nous pouvons considérer ainsi une persécution d'un caractère tout particulier ; ni les persécuteurs, ni les persécutés ne peuvent être mis à côté de ceux d'autres époques et d'autres contrées. Le fanatisme qui contraignit les Juifs de Perse à professer l'Islam n'eut pas sa source dans un zèle religieux véritable, et les malheureux obligés d'apostasier ne révélèrent que rarement, dans l'attachement à la foi héréditaire, une fermeté extrême poussée jusqu'au martyre.

1. Voir chap. XXVIII, XLVIII, LXXX. J'ai indiqué en tête des chapitres le nombre plus ou moins grand des vers dans les deux manuscrits.

2. P. ex. : כאשאָן, בזורגאָן, דיואָן.

3. P. ex. : מסלָמון, דרדמנדון, שויתון.

4. כונס, ou כُנס.

Les motifs des conversions qui se produisirent au temps de Schah Abbas I et de Schah Abbas II furent d'ordre extérieur, et mis en œuvre par la malveillance de renégats juifs ou par la tyrannie de vizirs et de fonctionnaires cruels. Les véritables représentants de l'Islam étaient si peu coupables de ces conversions forcées que ce furent précisément de pieux Mollas chiites qui usèrent de leur influence en faveur des Juifs et contre la persécution : Scheikh Béha-eddin sous Abbas I (chap. VIII) et Molla Mouhsin sous Abbas II (chap. XXXIX, LXIV et LXV). La facilité relative avec laquelle les Juifs furent autorisés à reprendre leur ancienne foi prouve aussi que le zèle religieux des convertisseurs fut le dernier facteur de la persécution qui obligea le judaïsme persan à embrasser l'Islam. Ce qui donne encore à cette persécution un caractère tout particulier et fort peu glorieux, c'est le rôle que joue l'argent dans ces différentes conversions en masse. Quand les Juifs confessent la religion musulmane, le Schah les récompense par des sommes en argent (chap. XXV), et les Juifs, après s'être longtemps défendus, et de toutes leurs forces, contre l'apostasie, réclament d'abord, quand ils ont enfin cédé, le paiement du cadeau qui leur revient pour leur changement de religion (chap. XXXI). N'est-il pas étrange de voir le Khan de Hamadan, parce que le grand-vizir ne lui restitue pas l'argent qu'il a employé à la conversion des Juifs, se faire rembourser au double par les convertis toutes les sommes qu'il avait payées, et les autoriser, en échange, à revenir à leur religion ? (chap. XXXII). L'impôt des Juifs a aussi une importance de premier ordre à cette triste époque. On ne les autorise à reprendre le judaïsme que s'ils acquittent, en supplément et en une fois, la contribution qu'ils n'ont pas payée pendant qu'ils appartenaient publiquement à l'Islam. Bref, au fond de cette persécution des Juifs, le motif est le plus souvent l'avidité des persécuteurs, et quand les misérables forcés d'accepter une religion étrangère ne craignent pas de recevoir de l'argent pour leur défection, ils sont guidés sans doute par le désir de posséder en abondance les moyens d'apaiser leurs grands et petits oppresseurs.

Il est certain que les Juifs de Perse, quoiqu'ils n'aient pu produire que peu de martyrs, sont restés intérieurement fidèles à leur foi, que pendant la durée de la persécution, ils furent attachés, autant qu'ils purent, à ses principes, attendant le moment où on les autoriserait à faire de nouveau profession publique de judaïsme. La meilleure preuve en est fournie par les poètes eux-mêmes dont on a utilisé ici les relations poétiques, mais aussi par

le contenu de ces relations. Il est probable que peu de Juifs sont restés fidèles à l'Islam après que la persécution eut cessé.

En considérant ces conversions en masse au mahométisme, il ne faut pas non plus perdre de vue une circonstance qui les rend plus faciles à comprendre. A l'inverse du christianisme, l'Islam n'exige des néophytes juifs que peu de formalités et de sacrifices intellectuels. Aussi parut-il plus aisé aux Juifs de Perse et aux Mollas qui étaient leurs chefs religieux, de se soustraire aux menaces de mort et aux sévices corporels en faisant profession de religion musulmane. Il fut aussi beaucoup plus facile aux Néo-Mahométans qu'aux Marranes espagnols de témoigner dans leurs maisons de leur attachement à leur ancienne foi.

On pourrait encore relever, dans les récits dont nous publions ici des extraits, d'autres détails intéressants pour l'histoire. Mais il suffira d'en faire remarquer une fois pour toutes l'importance. Nous nous bornerons à faire ressortir un fait remarquable pour l'histoire religieuse : c'est que la littérature cabbalistique joue un rôle capital dans la persécution des Juifs sous Abbas I (voir ch. XI, XII, XIV, XV) ; à cause d'elle les Juifs furent soupçonnés de magie malfaisante. Ce que le poète Babaï b. Loutf lui-même pensait de l'efficacité de ces moyens cabbalistiques, on le voit par l'épisode qu'il raconte (ch. LXIX-LXX) de la mort de Molla Yehouda, le pieux Nasi de Kachan, sa ville natale.

W. Bacher.

(*A suivre.*)

UN DOCUMENT SUR LES JUIFS DE ROME

Le document[1] que nous publions appartient aux archives de la communauté israélite de Carpentras. C'est, sous la forme d'une supplique adressée au pape Pie VI, un intéressant mémoire sur les dettes du ghetto de Rome, qui s'élevaient en 1787 à plus de 200,000 écus.

Notre récit, en exposant l'origine et le développement de ces dettes, nous renseigne d'une façon précise sur certains procédés employés par la cour pontificale à l'égard des Juifs. Sous ce rapport, quelques faits sont particulièrement instructifs. C'est ainsi que nous voyons les Juifs, en vertu d'un traité, fournir pendant quinze ans (1641-1655) 2,500 lits pour la garnison de Rome, moyennant un prix de location mensuel de 4 paules[2] par lit. Quand ils crurent, après de longues années d'attente, pouvoir enfin toucher le montant de cette location, ce fut la chambre apostolique qui s'en empara sans autre forme de procès.

L'histoire d'un emprunt de 166,000 écus n'est pas moins étrange. Cet emprunt avait été imposé par la cour pontificale à la communauté juive pour l'acquittement de ses dettes. Or, quand il fut contracté, la même chambre intervint, s'empara, sous un prétexte quelconque, d'une bonne partie de la somme et trouva encore moyen d'augmenter ses revenus annuels, en exigeant un prélèvement important sur les intérêts usuraires, qu'à l'instigation de cette chambre, le banquier avait dû demander aux Juifs. Grâce à ces procédés, les dettes de la juiverie s'accroissaient toujours.

L'affaire des boulangeries juives est également curieuse.

Les administrateurs du ghetto avaient astreint les Juifs à une taxe spéciale pour la viande et le pain. C'était un revenu qui leur permettait, dans une certaine mesure, de faire face aux exigences

1. Les deux premiers feuillets ont disparu.
2. Le paule est une pièce de monnaie valant environ 50 centimes

du Saint-Siège. A un moment cependant, sous Innocent XII, la chambre apostolique dessaisit la communauté du monopole de la boulangerie juive et le fit exploiter, à son profit, par des fermiers à sa solde, qui montrèrent dans l'exercice de leurs fonctions une grande âpreté. Les Juifs ne pouvaient plus manger dans les cabarets en dehors du ghetto, car à tout instant surgissait un archer du fermier, leur arrachant le pain de la bouche pour vérifier s'il portait bien la marque de la ferme. Si le morceau de pain n'avait pas le cachet, le Juif était jeté en prison et y restait jusqu'à ce que sa famille ou la communauté eût apaisé le fermier à force d'argent.

Nous ne voulons pas faire une analyse minutieuse de ce document, dans lequel on trouvera encore maints détails curieux sur les procédés financiers des papes à l'égard des Juifs de Rome et quelques renseignements intéressants sur leur situation matérielle et morale.

JULES BAUER.

Les Juifs de Rome à Pie VI[1].

.....3) Ce fut Pie, le quatrième pape de ce bien auguré et très heureux nom, qui sensible aux gémissements de la communauté suppliante, anéantie de la sorte d'un coup, lui fit d'abord un large don des dettes qu'en attendant elle avait contractées vis-à-vis de la chambre apostolique, ainsi qu'il paraît de l'acte reçu le 8e janvier 1562, par M. Tarano, notaire, aujourd'hui Nardi. Et en modérant ensuite le fait de son prédécesseur, il accorda aux Juifs, qu'ils possèderaient des biens fonds, tant ruraux que de ville jusqu'à la concurrence de 1,500 ducats d'or chacun, outre les maisons dans leur carrière, et qu'ils pourraient aussi marchander des grains, des bestiaux, et des vivres et exercer enfin toute sorte de commerce, ainsi qu'on le lit dans la Constitution pieuse du 27 février 1562.

4) Cependant, la suppliante ne faisait que de commencer à se relever par la force de cette grâce qu'elle avait si longtemps attendue et à reparaître dans le commerce, lorsque, ce Souverain Pontife étant mort, elle, pour ainsi dire, ne trouva plus de terre qui la soutînt, puisque dans la suite du temps, cette modération bénigne ayant été cassée, les Juifs furent tous expulsés de l'Etat de l'Eglise ; ceux de Rome, d'Ancone et d'Avignon ayant été à peine réservés. Et si on les a rappelés dans la suite, ce n'a été que parce qu'on a reconnu que, de leur présence et de leur commerce, il revenait un très grand profit

1. C'est probablement une traduction, l'original ayant dû être écrit en italien.

à l'Etat, ainsi que le Souverain Pontife Sixte V le dit et que Clément VIII, son successeur, qui les avait expulsés, le répliqua dans la suite, lorsqu'il leur accorda le retour dans son Bref du second Juillet 1593, somm. n° 1.

5) Mais de plus, communauté et synagogue suppliantes, vu que notamment la maison des catéchumènes de Rome, pendant l'absence des Juifs, avait souffert un grand dommage, en ce qu'elle n'avait pas reçu la contribution entière et accoutumée des dix écus d'or de la chambre susdite pour chaque synagogue ou existante ou abattue, la communauté dis-je, en force de l'obligation solidaire d'elle seule pour le tout, a dû supporter la charge de lui fournir deux mille et cinq cents écus par an, lesquels cependant, après le cours de douze années, furent réduits à 800 écus, payables pareillement toutes les années, sçavoir : 500 écus à ladite maison, et les 300 écus restants au couvent des religieuses repenties, appelé *dalla Convertite* de Rome, ainsi qu'on le voit dans le bref dudit pape Clément VIII, daté du 4 janvier 1604. Somm. n° 2.

6) Et voilà comment la communauté oratrice, à ce titre, a payé de son propre, non seulement pour elle, mais pour toutes les communautés juives de l'Etat du pape, depuis lors qu'à l'année dernière 1786, premièrement à raison de 2,500 écus par an et ensuite de 800 écus, la somme de 175,600 écus, comme par le calcul que l'on donne au sommaire n° 3 et qui est justifié par les livres qui existent aux archives desdites maisons des catéchumènes et des repenties et respectivement par les mandats que Messeigneurs les trésoriers ont tiré de tous temps en faveur desdites maisons et qui sont gardés dans le Mont-de-Piété de Rome.

7) C'est de là, que la suite des impôts et des charges sur la communauté suppliante a été perpétuelle, puisque dans l'année 1627, le souverain pontife Urbain VIII séant, elle fut obligée de donner six mille écus et d'en fournir peu après trois mille autres en soulagement de l'aumône, ainsi qu'il appert des livres intitulés *Abondance* et cela, outre les trois mille écus qu'elle paya dans la Banque Pacquetti, du mandement à lui notifié par Pierre Colonna fiscat pour lors du Capitole, à titre des besoins de l'Etat, et les autres 3,000 écus payés dans la banque Mirri, par commandement du même pontife Urbain VIII, à profit de la maison des catéchumènes.

8) Elle fut aussi obligée, presqu'en même temps, de payer la très grande quantité de 1,200 écus par an, pour l'entretien d'un nommé Massarano, néophyte, sa vie durant, et quoique ensuite l'on ait réduit cette quantité à 600 écus par an, la condition qu'on y ajouta ne fut pour elle que d'un fardeau plus pesant, puisqu'on l'obligea de donner à ce néophyte, par le moyen de la banque Pacquetti, cinq mille écus pour une fois seulement, ainsi qu'on l'exécuta tout de suite par cédule produite vieres M. Plebani, aujourd'hui Selli, et qu'après sa mort, lesdits six cents écus annuels dont il jouirait toute sa vie, seraient payables tous les ans au profit de ladite maison des catéchumènes, à qui la suppliante les a toujours payés, et elle les paie ponc-

tuellement, sans compter les 500 écus annuels ainsi qu'on le voit dans le sommaire n° 13.

9) Rien nobstant même la sentence rendue sur des préalables décisions de la Rote de l'an 1621, par devant Msgr Manzanedo, qui a conclu, suivant le droit commun, que les Juifs pauvres étant emprisonnés à l'instance des chrétiens, y seront nourris par les mêmes demandeurs, puisque malgré cela, l'on ordonna, par une Constitution dudit Souverain pontife Urbain VIII, que la nourriture de ces prisonniers juifs ne sera plus à l'avenir à la charge des chrétiens, autheurs de leur emprisonnement, mais de la communauté suppliante, ainsi qu'il paraît de la même Constitution qui commence : *Cum sicut accepimus*, datée du 18 octobre 1635, et qui est rapportée par Scanna Rola dans son appendice au chapitre 20, dont la conséquence a été et est encore pire, vu que plusieurs Juifs pauvres, dont la carrière de Rome n'abonde que trop et qui, le plus souvent, trouvent leur compte à rester en prison et avoir ainsi de quoi subsister, plutôt que d'aller vagabonder et souffrir la faim, ils font comparaître un quelque chrétien, comme s'il était leur créancier, pour retirer de leur communauté les aliments, tandis qu'ils sont en prison.

10) De plus, on commanda que la même communauté eût à fournir 2,500 lits pour les milices du pape et, quoiqu'on lui eût accordé à titre de louage quatre paules par mois pour chaque lit accompli et à la charge d'y changer les draps tous les mois, il arriva premièrement, que lorsqu'elle s'attendait de recevoir ses lits, on ne les lui rendit qu'en tant de haillons et lorsqu'elle fit la demande au moins des louages passés de l'année 1641 jusqu'à l'année 1655, elle fut au contraire obligée de les remettre et les condonner à la R^de^ Chambre locataire, et il arriva de plus, qu'on lui ôta encore la privative de louer à l'avenir et pour toujours les lits pour les soldats du pape, à raison de trois paules par mois, ainsi qu'on la lui avait accordée, en compensation des lits et des louages perdus, en la concédant pour douze années aux nommés Passerini et Volpi, négociants chrétiens ; et, quoiqu'ensuite on lui ait rendu cette privative, ce n'a été que parcequ'elle a dû se contenter, de son côté, de ne louer plus à l'avenir chaque lit qu'à vingt-trois bayoques par mois (*Sommaire* n°s 4 et 10, lett. D), sans qu'elle ait pu cependant jouir jusqu'à présent de la privative entière, à cause qu'un nommé Jacques-Philippe Albani fournit et loue frauduleusement les lits pour les soldats du château St-Ange, et d'autres chrétiens pareillement, en louant quantité pour les soldats corses de Rome, ainsi qu'il est très connu.

11) De plus encore et de plus, le même pape Urbain VIII séant, l'on voulut que la suppliante déjà épuisée et affligée, déboursât à la Révérente Chambre, en moins d'une année, sçavoir, depuis le 5e juin 1643 jusqu'au 20e mai 1644, la quantité exorbitante de 37 mille écus, pas à d'autre titre, que d'aides, ainsi qu'on la déboursa, en effet, moyennant les banques Pacquetti et Pavia.

12) Si la communauté avait pu tirer une aussi considérable somme d'argent fournie par ordre souverain de ses propres substances qui ne

consistaient et ne consistent qu'en des fonds de haillons et de friperies, ou tout au plus en quelques boutiques presque en forme de clinquailler, le mal n'eût pas été pour elle insupportable ; mais c'est qu'elle a dû s'en procurer les fonds ailleurs à très grandes usures ; de sorte que, lors du Souverain Pontife Innocent X, successeur immédiat, elle se trouva sous le fardeau d'une dette de 167,076 écus dans le fonds, dont partie avait été contractée en faveur du Mont Sanita, ainsi que ce pape le dit souvent, et pour lequel fonds, elle payait 1,456 écus d'intérêts par année, et partie à profit de personnes particulières et dont le montant en sa plus grande portion, avait servi à fournir des lits et des ustensiles pour la soldatesque et pour aider la Chambre apostolique (Sommaire n° 5).

13) La dette de la communauté suppliante, créée en faveur de différents particuliers, était de la somme dans son fonds de 31,139 écus et 70 Bayoques, ainsi qu'il paraît de la note des contrats et des actes correspondants qu'on soumet ici (Sommaire n° 6).

14) Mais quel expédient prit-on alors pour venir à l'aide de cette oppressée et pour l'appuyer à se soulager du fardeau insupportable de ses dettes ? Pas d'autre assurément que celui de lui faire créer de nouvelles dettes pour rembourser les anciennes, c'est-à-dire de la faire admettre, ainsi qu'on l'admit à 1,660 lieux de Mont Aunone et, pour le payement des intérêts et de l'amortissement respectif des fonds, on lui dit de retenir ses propres boucheries, conformément au bref de l'antécesseur Clément VIII, pour retirer à l'avenir des Juifs acheteurs trois quatrins sur chaque livre de viande au dessus de la taxe qu'on y mettait communément dans la ville. Et en voici enfin la conclusion. Desdits 166 mille écus qui faisaient les 1,660 lieux du Mont Annona, appelés aujourd'hui Mont Ristorato secondo, après qu'on en eût employé la portion qu'il fallait à l'extinction de la première dette des 167,076 écus, desquels on parla uniquement, le restant du même prix c'est-à-dire 13,400 écus, ne restèrent point au profit de la communauté suppliante qui en devait disposer, et qui en aurait imaginé l'emploi à l'acquittement d'une bonne partie de la seconde dette de 31,139,70 écus ; mais, le croirait-on, ce fut la chambre apostolique qui s'en empara et qui en jouit, sous le titre ordinaire d'aides et de secours (Som. n° 7).

15) La chambre apostolique n'étant pas encore contente, prétendit que l'indult général du pape Alexandre VII, pour la réduction ou diminution universelle des lieux de mont, du quatre et demi au quatre par lieu de mont, ne devrait pas s'appliquer aux 1660 lieux de mont Annone auxquels, comme on l'a dit, la communauté oratrice avait été admise à raison du quatre et demi du lieu de mont. Et quoiqu'elle ne prévalût point dans sa prétention, elle en eût d'ailleurs l'avantage, puisqu'on ordonna que, attendu l'indult général susdit, et vu aussi, en conséquence, le reste du demi écu par chaque lieu de mont, qui faisait par rapport à ladite communauté la somme de 830 écus par année, elle serait admise à d'autres semblables 207 $\frac{1}{2}$ lieux de mont, dont le prix devrait rester en dépôt, pour l'employer aux besoins de l'Etat (Sommaire n° 7).

16) Ensuite, à l'occasion de l'autre réduction ou diminution faite par indult du pape Innocent XI des intérêts des lieux de mont du quatre au trois seulement pour chaque livre de mont, en commençant du trimestre de mars et avril 1685, la communauté étant lasse de plus s'opposer à la révérende chambre, elle a continué à souffrir par rapport à ces 1660 lieux de mont annonaires, d'en payer les intérêts à raison de quatre, en même temps que la chambre les retirait sur ce pied là, elle les passait à ses officiers pour chaque lieu de mont, de sorte que la révérende chambre par son propre fait, dans l'espace de 69 ans et quelques mois, qui ont commencé en avril 1683 et qui ont fini au 15 juillet 1754, où l'on arrêta le cours des intérêts de ces lieux annonaires, comme on le répétera dans la suite plus à propos, a eu sur la pauvre communauté suppliante un profit très considérable de 114,540 écus, ainsi qu'il doit paraître des livres de la chambre.

17) L'on ne peut se passer de faire ressouvenir, qu'on avait la coutume dans le carnaval de faire courir à pied, au milieu des hurlements et des railleries du commun peuple, quelques jeunes hommes juifs sans faire attention, ainsi que le souverain pontife Clément IX le dit, au peu de convenance qui provenait de ce spectacle et à l'avilissement de l'humanité elle-même ; c'est pour cela qu'il l'abolit et la détesta. Mais en même temps, la communauté suppliante a dû s'en rachaipter au prix de 300 écus par an, ainsi convenu avec la chambre capitoline et ainsi qu'elle le paie encore aujourd'hui (Sommaire n° 8).

18) Ainsi la malheureuse suppliante, en payant et en repayant incessamment, demeura ensuite plus inhabile à payer, vu que le successif souverain pontife Innocent X lui défendit, pour lors et pour toujours, de profiter de cette industrie qu'il lui avait accordée en avant et que Sixte V avait authorisée, en approuvant ses chapîtres en forme distincte et qui était exercée par la suppliante elle-même ou par quelqu'uns de ses individus dans les banques des emprunts (Sommaire n° 9).

19) C'est par tant d'inhibitions et de charges, arrivées les unes sur les autres, que la taille qu'on partageait d'ordinaire d'accord parmi les Juifs de la communauté sur le pied de douze paules pour chaque cent de la valeur des biens d'un chacun, et qui était employée à l'acquittement des impôts de la chambre et des charges ci-dessus, s'étant depuis plusieurs années jusqu'alors augmentée à la somme de cinq écus et un paule, comme elle y dure encore, et un semblable accroissement étant arrivé au prix de la viande par les mêmes fins, puisqu'on ne la paye plus maintenant entre eux trois, mais quatre quatrins par livre au-dessus de la taxe commune aux chrétiens. Le souverain pontife Innocent XII comprit bien que la malheureuse communauté *ne pouvait pas éviter son entière ruine et extermination* ; mais cependant, eu égard aux circonstances d'alors, sa réponse, son oracle, a été qu'il *ne pouvait pas soulager de ses charges, ni en dilationner l'exaction*, ainsi il ne fit rien que de les confirmer et de lui accorder

à jamais le droit de louer les lits aux soldats qui seront pour le temps dans les quartiers à Rome, suivant la forme et le concordat de l'acte du 23 février 1656 (somm. n° 4) et de la porter à créer une nouvelle dette, en la faisant admettre, ainsi qu'on l'admit aux 1228 $\frac{12}{100}$ lieux de Mont Saint-Pierre V, avec les intérêts à raison de trois pour chaque lieu de Mont, et en ordonnant que, diminution et retranchement étant fait au préalable du loyer des locataires de toutes les maisons de la carrière, à raison de douze pour cent, moins de ce qu'ils payaient alors, tant une portion de cette réduction et une autre respectivement payables par ces juifs, qui étaient en jouissance du droit de *gazaga* sur ces mêmes maisons, qu'une autre portion même du profit que la communauté retirerait du remboursement qu'elle ferait de ses dettes, créées à une plus grande usure avec l'argent provenant de ces lieux de Mont Saint Pierre V dussent être destinées à la suppression ou extinction des mêmes lieux de mont St Pierre V (Somm. n° 10).

19) Sans d'autres secours que ceux-là, il devait arriver, ainsi qu'il arriva, que la communauté des Juifs de Rome tombât en ruine, puisque ses fonds étant épuisés, et les Juifs de la carrière dispersés en la plus grande partie, plusieurs boutiques se fermèrent et les maisons restèrent vides à centaine. De quoi sensiblement pénétré, le saint père Clément IX fit restreindre encore plus cette enceinte, afin que les boutiques et les maisons ainsi abandonnées ne restassent pas à charge et au préjudice du restant des habitants juifs ou de leur communauté, et il voulut qu'on diminuât aussi les louages des maisons comprises dans ce nouveau rétrécissement, et cela, sans compter l'autre réduction qu'on avait fait par ordre du pape Innocent XII, et que la nouvelle réduction ne fut pas au profit de la communauté, comme auparavant, mais de chaque Juif qui les habiterait ou les retiendrait. Enfin, il commanda que l'on donnât à plus d'un boulanger et à plus d'un boucher la privative de vendre et de débiter du pain et de la viande aux juifs, en déclarant en même temps que le revenu de cette privative serait appliqué à la chambre apostolique, en diminution des dettes présentes et avenir de la communauté vis-à-vis de la chambre (Somm. n° 11).

20) Peu après, cette privative fut abolie, autant qu'il suffisait alors, pour faire cesser la confusion et le tumulte que précisément les archers du fermier privatif des fours causaient non seulement au dedans de la carrière, mais par la ville en arrêtant les Juifs, tantôt dans les cabarets, en supposant qu'ils y eussent mangé du pain commun aux chrétiens; tantôt, en les surprenant dans le moment que ces malheureux allaient se mettre le dernier morceau d'un pain à la bouche, quoiqu'il fût de la marque du fermier, et si l'on ne trouvait pas dans ce morceau la marque de la ferme, cela suffisait pour saisir l'affamé et pour l'emmener en prison, pour n'en sortir qu'après que lui, ou sa maison, ou la communauté pour eux, eût apaisé le fermier à force d'argent, et qu'elle eût payé les peines ou amendes et les émoluments à la cour et les droits de capture aux archers.

22) L'oratrice ne veut plus, très saint père, vous rappeler telles et tant de choses des temps passés et, si quelquefois elle se tourne de ce côté là, pour ne pas oublier les grâces du très bon et très grand souverain Pie IV, ou de quelque autre pape bienfaisant, elle ne détourne pourtant jamais les yeux respectueux de la vénérable présence de votre très sacrée personne qui, étant revêtue d'une souveraineté généreuse, connaît très bien, qu'autant le pouvoir lui est propre, tant il y va de sa gloire de soulager les affligés et les oppressés de la misère, et elle se ranime en même temps et confie que votre sainteté, si elle connaît qu'il n'est pas à propos aujourd'hui de rappeler le bonheur de cette époque, en ordonnant que ladite constitution pienne, soit observée, se daignera du moins de la tenir en confrontation du spectacle de sa cruelle situation que l'oratrice lui représente et des remèdes qu'elle implore.

23) C'est donc la suppliante qui, comptant en avant, tant sur ses propres fonds que de ses individus, un million et plus d'écus, n'en a aujourd'hui qu'à peine 70 mille ou environ, conformément à la description juridique qu'on en a fait en dernier lieu, dont votre Sainteté peut bien avoir connaissance, si on l'accepte entièrement, et cette somme n'étant pas éparse entre tous les juifs qui sont à peu près en nombre de dix mille, mais elle se trouvant uniquement chez quarante une de ses maisons, les autres n'étant que de fort pauvres gens.

24) A ces fonds, dont la valeur n'est que de septante mille écus, si l'on peut les laisser sur ce pied après la connue très récente ruine de deux des plus riches négociants juifs, on oppose une dette plus absorbante, telle qu'est celle de plus de deux cent mille écus que la Révérende chambre entend retirer de la communauté oratrice, tant à titre des 1288 $\frac{12}{100}$ lieux de mont St Pierre V susnommés et respectivement des 1660 lieux de mont Annone ou Ristorato secondo, qu'à titre de quelques paiements d'environ quarante mille écus qu'on a fait faire pour les besoins de la suppliante, sans compter les autres dettes qu'elle a été obligée de contracter au profit des particuliers.

25) Or, on ne saurait jamais concevoir comment la communauté oratrice peut tirer de ces fonds si mal assortis et épuisée par des dettes, tout le montant des payements de 11157.95 écus qu'elle doit faire tous les ans pour et à titre des charges suivantes, savoir :

26) Pour les charges du commun qui sont attachées de sa nature à la même communauté, ainsi que le sont les dépenses mineures, c'est-à-dire les 345 écus annuels pour l'entretien de l'Archive, de l'Archiviste, des procureurs, pour soutenir des procès, et les 850 écus annuels environ, pour remboursement aux facteurs de leurs frais à l'occasion des morts à la campagne, de l'hospitalité des passants, de l'inondation du Tibre, de ce qu'il fait besoin dans le vicariat et, dans les occasions, des menues dépenses en toute l'année et ainsi que le sont les dépenses majeures, c'est-à-dire pour les aumônes et des secours à tous les pauvres chaque samedi, la pâque et les fêtes solennelles et en d'autres jours de remarque, et lesquelles jointes

auxdites dépenses mineures, se montent à la somme d'environ 2943 écus par an (Somm. n° 12, lettre A).

27) Et à titre de charges camerales imposées ou par des chirographes des papes et autres ordonnances, comme le sont les 3,864 écus et 36 Bayoques annuels pour les intérêts desdits 1288 $\frac{12}{100}$ lieux de mont St-Pierre V, les 1,400 écus destinés aux maisons des catéchumènes et des religieuses repenties, les 831 écus et 57 Bayoques assignés à la Chambre Capitoline, savoir : les 300 pour d'autant taxés lorsque les jeunes hommes juifs ont été absous de la Course du Carnaval et les 531,57 aussi annuels pour d'autant que l'on sait ni le comment, ni le pourquoi, mais que l'on nomme pour des fêtes *d'agone* et de *testaccio* ; les 150 écus annuels payables en réparation des chemins, portails, tuyaux et fontaines, les écus, 150 environ pour nourriture aux juifs emprisonnés qu'on doit donner en force de ladite constitution du pape Urbain, et plusieurs autres frais et fournitures qui, jointes à celles ci-devant énoncées, se montent à la quantité de 8,200 écus et plus (Somm. n° 13).

28) A l'égard de ces charges camérales ou imposées par chirographes des papes ou par d'autres ordonnances, s'il paraît à votre Sainteté que quelqu'une d'entre elles soit illiquide et douteuse et que, par conséquent, on ne doive pas l'accorder, il suffira que votre Sainteté commande qu'elle soit abolie et cassée, l'oratrice étant ainsi contente de ne la supporter plus à l'avenir, de même, si elle se daigne absoudre de quelle que ce soit parmi celles qui lui paraîtront liquides et assurées.

29) Pour ce qui est encore des charges de la communauté et qui sont d'elles-mêmes attachées à l'oratrice, elles doivent comparaître à l'entendement supérieur de votre Sainteté avec l'aspect d'une entière vraisemblance et de la même vérité, puisqu'elles le sont assurément, comme les dépenses mineures pour le maintien de l'Archive, de l'archiviste, du procureur, pour le soutien des procès et pour le remboursement aux facteurs, administrateurs de ce qu'ils ont dépensé du temps de l'inondation de la rivière, de ce qu'il faut près du magistrat souverain et de ses ministres, et dans les occurences journalières et annuelles que toutes les communautés souffrent, comme étant nécessaires à sa bonne administration et qui, en vérité, sont telles. Comme aussi les dépenses majeures en des aumônes et des secours à tous les pauvres de la carrière, lesquelles, en espèce, conviennent et sont communes aux Juifs également qu'aux chrétiens par divin précepte de charité, au lieu ensuite de preuve en espèce et de liquidation desdites dépenses majeures, sans les examiner une à une, peut servir la réflexion que la grande multitude des Juifs, étant contente de ce qu'elle reçoit des bienfaiteurs et des écoles de la carrière, elle s'abstient d'être importune au restant du peuple de la ville et à l'épargne et aumônerie du prince.

30) L'on voit donc, combien le revenu des fonds et capitaux de la communauté qui maintenant existent, en l'évaluant à dix pour cent sur son fonds et principal d'environ 70 mille écus, si tels on peut

les estimer, soit au dessous et insuffisant pour le maintien de dix mille vivants, d'autant qu'est environ le peuplement de la carrière, c'est-à-dire pour l'entretien et nourriture aux possesseurs desdits capitaux et à leurs familles et pour payer les charges du commun ou celles qui sont attachées à leur communauté et qui se montent, comme on l'a dit, à 2,943 écus par an, sans compter le surplus des tailles (au Somm. n° 12 lett. B.) et l'on voit tout de suite combien il a été inévitable en avant à elle de créer de si considérables dettes, son peuplement et sa communauté ayant été encore chargés d'impôts même par la Chambre, par des chirographes des pontifes et par d'autres ordonnances en ladite somme de 8,200 écus annuels ; notamment, en se faisant admettre à des milliers de lieux de mont, et en s'obligeant ensuite pour lesdits 40 mille écus environ en faveur de la Chambre, et l'on voit encore combien aujourd'hui sa nécessité soit pressante et combien elle soit prête à tomber en faillite, en ruine et en désespoir, qu'elle, à qui on accorde l'honneur de vivre dans la capitale ville de l'Etat et du monde et dans la résidence du Prince, soit réduite en une situation qu'elle ait à envier la condition de celles qui en sont éloignées, si votre Sainteté, par sa prompte et ordinaire pitié, n'empêche tant de maux qui sont arrivés à l'oratrice dans les temps et ministères passés, en ordonnant l'exécution des remèdes et expédients discrets et faciles que la suppliante ose suggérer, ainsi qu'il suit :

31) Que toutes les charges du commun attachées à la communauté suppliante et qui lui sont propres, comme celles de l'entretien de l'archive, de l'archiviste, des procureurs, des frais des procès en remboursement aux facteurs et pour la distribution des aumônes et des aides aux pauvres de la carrière, dans leur maladie, et qui se montent à ladite somme de 2,943 écus et encore de plus, soient endossées à elle seule, et, qu'en même temps, la privative qu'elle a de retenir une ou plusieurs boucheries dans la carrière, lui soit confirmée, en lui attribuant le revenu de la ferme d'icelles, et, quoique cela soit fort à charge à son entier peuplement, vu que ce revenu ne doit provenir que du paiement que les acheteurs juifs de viande font de quatre quatrins sur chaque livre d'icelle au dessus de la taxe commune aux chrétiens, ainsi qu'on l'a déjà dit, cela servira du moins à l'oratrice pour le partager et pour l'employer au paiement des charges populaires, c'est-à-dire des charges du commun susénoncés et dont elle, si cela n'arrive pas, ne peut et ne pourra jamais s'acquitter, vu l'insuffisance de ses capitaux vis-à-vis de ses charges. Qu'ensuite, toutes les charges camérales imposées, ou par les chirographes des papes, ou par d'autres ordonnances, ou leur montant calculé comme ci-dessus en 8,200 écus par an, ou à être calculé en autre somme plus petite, à laquelle votre Sainteté voudra bien les réduire par sa clémence, soient divisées à proportion pour être payée et par la communauté juive de Rome et par toutes les autres de l'Etat, chacune pour cette portion qu'on voit détaillée dans la répartition qu'on soumet très humblement au Sommaire n° 14, eu égard à

leur propre avoir. Il ne doit pas occasionner un sensible dérangement auxdites communautés d'y concourir, puisqu'elles sont plus à leur aise, et elles sont libres de ces charges que l'oratrice souffre, ainsi qu'on peut le relever plus précisément du dénombrement ou estimation de la jouissance de la communauté juive d'Ancône fait en l'an 1785 et qui se monte à 778,915,50 écus libres de toute imposition que ce soit, excepté de 2,331,74 $\frac{1}{2}$ écus qui ne sont employables qu'aux besoins de ladite communauté juive d'Ancône (Sommaire n° 15). Au contraire, elles lui devront savoir gré, en considérant qu'elles soulagent une de leurs sœurs, la communauté suppliante, dans la détresse où elle est plongée, sans qu'elle ait la moindre faute en cela, et outre ce, il est tellement juste qu'elles s'y accommodent, qu'il est de devoir qu'elles donnent une compensation pour ce fardeau très pesant que la suppliante a souffert avec tant de dérangement en ce qu'elle seule en force de l'obligation solidaire a payé pendant 193 ans, c'est-à-dire depuis l'année 1593 jusque l'année dernière 1786, la somme très remarquable de 175,600 écus, premièrement à titre des annuels 2.500 écus et ensuite des 800 écus que toutes les synagogues de l'Etat du pape ont dû et doivent payer sans cesse et cela, sans que la suppliante en ait jamais reçu le remboursement desdites communautés juives co lébitrices comme on l'a dit ci-dessus SS. 2, 5 et 6.

32) Que la nourriture aux juifs qui seront emprisonnés à la requête des chrétiens soit donnée par les demandeurs eux-mêmes, conformément à la décision de la Rote publiée le 11 février 1621 par devant Manzanedo, non seulement afin que la communauté suppliante soit remise en jouissance du droit commun et romain, mais qu'elle reste encore exempte de ce désordre et de ce préjudice que lui cause la fraude que la Constitution du pape Urbain susénoncé au § 9 y a fait glisser par son innovation contre ladite décision.

33) Que la privative de louer les lits à la milice du pape que la communauté suppliante a acquis par titre onéreux et par une perte énorme qu'elle a souffert, ainsi qu'on l'a avancé et prouvé §§ 10, 12 et 19, lui soit conservée et protégée, et, qu'en conséquence, expresses inhibitions et défenses seront faites au nommé Jacques Albani qui loue en cachette les lits pour les soldats du château St-Ange, et à d'autres chrétiens, qui également en louent quantité pour les soldats corses de Rome, de ne faire plus ce commerce, ce qui est d'autant plus juste et raisonnable qu'il est nécessaire que le revenu de cette privative de l'oratrice soit appliqué, comme on le verra dans la suite, au paiement de ses dettes vis-à-vis la Révérende Chambre.

34) Que la dette de l'oratrice d'environ 40,000 écus qu'on a rapporté ci-dessus au § 24 et qui est provenu depuis que la R^de^ Chambre a fait tirer de temps en temps et jusqu'à présent du Mont de piété tout ce qu'il a fallu à l'oratrice pour payer les charges camérales, les intérêts des lieux de mont et les frais qui lui faisaient besoin, sans que les dépôts que l'oratrice a fait dans ledit mont en faveur de la Chambre jusqu'aujourd'hui des sommes qu'elle a retirées de sa car-

rière, ayant pu la rembourser de ladite somme, cette dette d'environ 40,000 écus et l'autre aussi du fonds desdits 1288 $\frac{12}{100}$ lieux de mont St-Pierre V soient donc cassées et supprimées l'une et l'autre pour autant que porte la compensation de cette surprenante quantité de 114,040 écus que la Chambre a mis elle-même à son compte et à profit (la portion tous les ans de 1,660 écus) pendant 69 ans et plus en imputant à l'oratrice par rapport auxdits 1,660 lieux du mont Annonaire les intérêts à raison du quatre, tandis qu'elle, c'est-à-dire la Chambre, ne les payait aux montistes qu'à raison du trois par lieu du mont. Il paraît impossible que cette suppression qui en ferait la compensation ne doive pas être agréable à la justice et à la charité de votre Sainteté. Mais enfin, si elle ne lui plaît pas, qu'elle daigne du moins ordonner que tant la dette de l'oratrice de 40 mille écus environ que l'autre du fonds des 1288 $\frac{12}{100}$ des lieux de mont, en arrêtant néanmoins le cours de leurs intérêts, seraient rapportées et décrites à l'écart dans le livre caméral, avec la marque et condition que l'une et l'autre doivent être amorties avec les 3,864,36 que la Révérende Chambre prétend et veut exiger et qu'elle exige sur la communauté suppliante à titre des intérêts des mêmes lieux de mont. La très affligée oratrice a une entière confiance que du moins votre Sainteté ordonnera tout cela, et elle s'en flatte avec d'autant plus de sûreté, qu'il est connu que dans un temps beaucoup plus malheureux pour elle, tel que sous le gouvernement du souverain pontife Benoît XIV, par le moyen de la congrégation appelée *de Residui* qui a été assemblée le 15 juillet 1754, elle reçut la grâce de faire rapporter dans le livre caméral dit « *des dettes de peu d'espérance* » tous les susdits 1,660 lieux de mont annone auxquels l'oratrice aurait été admise depuis l'an 1647, ainsi qu'on l'a rapporté distinctement ci-dessus au § 14, en y annotant même que les intérêts n'en devraient plus courir ; qu'au contraire, la Chambre devrait se contenter que la dette imputée à l'oratrice à cause des lieux de mont et liquidée alors en 65,847 écus et quarant bayoques se diminuât. (Ainsi, qu'en effet, elle a diminué à Toul le 20 avril 1786 et elle a été réduite à 41,621,32 écus) moyennant 795,66 que la suppliante laisse à la Chambre, en n'exigeant pas l'émolûment de ladite ferme des lits (Sommaire n° 16). Sur cet exemple, si la rare munificence de votre Sainteté en admet les deux dettes de l'oratrice, c'est-à-dire celle de 40 mille écus environ, et l'autre, du fonds desdits 1288 $\frac{12}{100}$ lieux de mont St-Pierre V, étant décrites et dénombrées dans le livre caméral *des débiteurs de peu d'espérance*, ne pourront pas être censées des dettes de peu d'espérance, mais au contraire, on devra les dire d'une espérance entière et assurée, puisqu'en l'employant pour leur extinction les écus 3,864,36 annuels susdits, la R^de^ Chambre, sans aucune crainte de les perdre et sans mille difficultés d'exaction, n'aura pour les retirer qu'à se fier au bénéfice du temps. Cet indult particulier et cette indulgence grâcieuse deviendront encore plus faciles à l'équité de votre Sainteté, si elle daigne de faire attention que l'oratrice n'a créé ces dettes, en leur plus grande partie que pour faire des som-

ministrations et des donatifs à la principauté, puisqu'elle a payé, à ce titre, sous le seul gouvernement de deux souverains pontifes Urbain VIII et Innocent X, la très excessive somme de 165,400 écus, sans compter la somministration des 2,500 lits pour la soldatesque romaine, dont elle, à son grand dommage, perdit ensuite le fonds et tous les louages, ainsi qu'on l'a rapporté ci-dessus §§ 7, 10 et 11, et que le souverain pontife Innocent X l'exprima dans son chirographe, en y faisant souvenir à point que les dettes susénoncées, dans leur plus grande partie, n'avaient été faites que pour des secours à la Chambre apostolique et pour fournir des lits et des ustensiles à la soldatesque que en temps de besoin.

La malheureuse suppliante, prosternée aux pieds de votre Sainteté, ose donc proposer ces tempéraments pour obvier au péril imminent de son entière ruine. Si pourtant votre Sainteté, par sa très haute intelligence et par les incomparables lumières, n'en imagine d'autres et si elle n'en prend d'autres par sa très puissante souveraine autorité, pour les employer au même effet et plus vite et plus à propos.

A notre Très Saint Père, le pape Pie VI, heureusement régnant pour la communauté des Juifs.

A Monseigneur auditeur qui en parlera.

Le 2 juin 1787, de *l'audience* de sa Sainteté.

Sa Sainteté a nommé une congrégation particulière qui sera composée de MM^grs^ Ruffo, trésorier général della porta, Rasconi Gregorii, Pelagatto, Consalvi et Miselli, ce dernier prenant la place et les fonctions de secrétaire, afin qu'elle connaisse des griefs qu'on a exposés, tous ceux qui y ont intérêt étant appelés, et afin qu'elle rapporte à Sa Sainteté quels sont les griefs qui méritent qu'on y pourvoie et comment on peut y pourvoir.

Signé : Philippe Campanelli, auditeur.

NOTES ET MÉLANGES

A PROPOS DES LÉGENDES DE LA VIERGE

Encore, qu'il y ait peu d'intérêt pour le judaïsme à savoir comment les Légendes de la Vierge se représentent les rapports du christianisme avec le judaïsme, je voudrais cependant, puisque la question a été une fois abordée dans cette *Revue* [1], ajouter quelques données tirées de ce cycle de légendes. C'est ainsi qu'il existe un type de personnage auquel on donne le nom de Théophile. Théophile, administrateur des biens d'un évêque, était un homme plein d'ambition, et il fut ainsi amené à se rendre auprès d'un sorcier juif, qui se chargea de lui faire obtenir de grands honneurs, à condition qu'il renonçât à Dieu, à la religion chrétienne et à Marie. Le Juif évoqua le Diable, et Théophile dut s'engager envers celui-ci par un acte écrit de sa propre main. Effectivement, Théophile put jouir de plus grands honneurs que par le passé, mais il se repentit et pria la Vierge de lui chercher l'acte dans l'enfer et de le délivrer, lui, du pouvoir du Diable. C'est ce qui fut fait, et trois jours après Théophile mourut [2]. Il n'est plus question, d'ailleurs, du sorcier juif, dans cette légende qui est caractéristique, en ce qu'elle exprime clairement la croyance, née au moyen âge, que le Juif est un magicien et l'allié du diable [3]. Un autre type, déjà mentionné [4], est celui de l'enfant juif qui est amené au baptême à la suite de l'adoration d'une statue de la Vierge ; il a été également traité sous forme poétique [5].

1. *Revue*, XLVIII, 82-93.
2. Fr. Pfeiffer, *Marienlegenden*, Vienne, 1863, p. 193 et s.
3. Pour plus de détails, voir Roskoff, *Geschichte des Teufels*, Leipzig, 1869, 2 vol., *passim*.
4. *Revue*, *loc. cit.*
5. Pfeiffer, *op. cit*, p. 237.

Le texte hébreu de R. Jona Rapa, que j'ai publié, est si curieux, au point de vue de l'histoire de la civilisation, que nous devons saluer avec joie tout ce qui peut éclaircir ce sujet. Or, à présent, l'*Esposizione internazionale Mariana*, organisée à Rome à l'occasion du Jubilé du cinquantenaire de la proclamation du dogme de l'Immaculée Conception, que j'ai vu moi-même et dont j'ai sous les yeux le Catalogue (Rome, 1905), peut servir à nous renseigner. La plupart des statues de la Vierge décrites par J. Rapa y sont visibles et le texte de celui-ci en reçoit ainsi quelque lumière.

Ainsi, je n'avais rien pu dire précédemment de la statue de Vich, en Catalogne. Or, on trouve maintenant dans la collection de Rome plusieurs statues de la Vierge venant de cette ville, et six de ces représentations, sculptées dans le bois, sont même reproduites photographiquement dans le Catalogue [1]. Elles datent des xe, xie, xiie, xiiie, xive et xve siècles, et notre auteur peut avoir vu l'une d'elles de ses propres yeux, car les imitations en étaient aussi répandues en Italie.

La Madone d'Oropa est très richement représentée à cette exposition et porte même la désignation officielle : Nostra Signora d'Oropa sui monti di Biella [2]. C'est tout à fait ce que dit J. Rapa [3]. De même, on y voit tout un album consacré à la Madone de Casale-Monferrato [4], mentionnée tout pareillement dans notre texte. La Madone noire d'Alt-Oetting, que j'avais mentionnée dans mon précédent article, et beaucoup d'autres peintes en noir figurent à l'Exposition sous les formes les plus variées, et elles sont aussi décrites dans le Catalogue [5]. La Hongrie, le *Royaume de Marie* par excellence, que J. Rapa dépeint si exactement, y est représentée par un gros album [6] ; de même la France, par des ouvrages de luxe nombreux et nourris, et tout particulièrement par la statue miraculeuse de Nice, que relève également J. Rapa [7].

Nous comprenons mieux notre texte en ce qui concerne le Vorarlberg et le Tyrol, où je n'avais pu indiquer précédemment de statues

1. P. 43, dans la salle C, n° 74. On sait qu'en Espagne la sculpture en bois est devenue au moyen âge un art véritable.

2. Voir *Catalogue*, p. 54, n° 53 ; p. 55, n° 66 et 71 ; p. 96, n° 25 et 26.

3. אשת אורופא והיא קרובה לביאילה והיא יושבת בראש ההר. — C'est de Biella qu'est originaire R. Uri b. Siméon, auteur du יחוס האבות והנביאים והצדיקים.

4. *Catalogue*, p. 31, n° 42.

5. *Ibid.*, p. 55, n° 75 ; p. 74, n° 30 ; surtout p. 140, où est appréciée la signification de cette image bavaroise.

6. *Catalogue*, p. 56, n° 78.

7. *Ibid.*, p. 188, n° 7.

de la Vierge. Rome nous montre l'image miraculeuse d'Oberlana, dans le Tyrol [1], et les statues d'Unserfrau (Notre-Dame), de Santa Maria di Campiglio, etc.

Le fait mentionné par J. Rapa, que ces images miraculeuses remplissent chacune une mission différente, par exemple de prémunir contre la grêle et la sécheresse, peut également être constaté à Rome de la façon la plus simple, quoiqu'il soit déjà suffisamment connu par ailleurs : une Madone protège contre la peste, une autre contre le feu, une troisième contre l'inondation, et ainsi de suite. En général, donc, le récit de J. Rapa apparaît comme absolument exact.

Budapest.

SAMUEL KRAUSS.

L'ORIGINAL ARABE DU *TRAITÉ DES VERBES DÉNOMINATIFS* DE JUDA IBN BAL'AM

On sait que les trois monographies lexicographiques de Juda ibn Bal'âm traitant des homonymes, des particules et des verbes dénominatifs ne se sont conservées intégralement que dans une traduction hébraïque anonyme. C'est seulement de la troisième de ces monographies qu'il existe un fragment assez considérable de l'original arabe à la Bibliothèque de la Synagogue de Varsovie. Ce fragment, que j'ai décrit dans la *Revue* (t. XXXVI, p. 298-301), contient les articles qui vont de ברך à חסל, et s'étend à peu près sur le cinquième de l'ouvrage entier. Etant donnée la rareté de l'original arabe, je crois utile d'annoncer qu'étant récemment de passage à Londres, j'en ai encore trouvé un morceau parmi les fragments de la Gueniza qui appartiennent au British Museum et qui ne sont pas encore catalogués.

Le fragment de Londres, qui se compose de deux petits feuillets, et coïncide avec une partie de manuscrit de Varsovie, commence, au milieu de l'art. דגה, par ces mots : [אנה מכפּף מן] קאל אבו אלוליד

1. *Catalogue*, p. 193 : Maria del Soccorso à Oberlana nel Tirolo.

אלהשדיד... חכי (ולאבי .l) אברהים בן ישוש רח אללה פיה אנה מחדוף אלהא אלך (cf. *Revue*, *l. c.*, 301 en haut), et contient ensuite les articles depuis דשן jusqu'au commencement de חלץ. Les variantes sont insignifiantes, sauf que dans le premier article חמר il manque le passage sur ויין חמר (Ps.. LXXV, 5 ; cf. la traduction hébraïque dans חיי עולם, éd. Goldberg, II, 56, l. 5), et qu'au commencement du f° 1 v°, entre les articles זנב et זכר, on trouve la glose suivante, qui continue le texte : קיל ענה ז"ל אנה אגפל זבל הפעם יזבלני אישי מן בנה בניתי בית זבול לך ליס הדא פי נסכה אלאצל. L'art. זבל manque aussi, en effet, dans la traduction hébraïque ; il se trouve, par contre, dans le שפת יתר, manuscrit d'Isaac b. Eléazar Halévi (ms. Paris, n° 1225), au chapitre des verbes dénominatifs (הפעלים הקצובים מהשמות) qui dépend beaucoup de la monographie de Juda ibn Bal'âm[1]. L'article en question y est conçu en ces termes plus brefs (ms. fol. 97 *b*) : זבל יזבלני אישי טעמו ישים זבולו ומקומו עמי.

SAMUEL POZNANSKI.

1. Cf. Fuchs, החוקר, I, 194.

BIBLIOGRAPHIE

MARGOLIOUTH (G.). **Catalogue of the Hebrew and Samaritan Manuscripts in the British Museum.** Part II. Londres, 1905, in-4° de (8) + 492 pp. + x planches.

J'ai déjà dit mon sentiment sur le caractère et le plan de ce Catalogue excellent et plein de renseignements, en rendant compte, dans cette Revue, de la première partie (*Revue*, XLI, p. 301-308). Il m'est donc permis d'être plus bref maintenant, d'autant plus qu'il m'a été donné de lire les épreuves de cette seconde partie également, et d'y ajouter, au cours même de l'impression, un certain nombre de remarques, spécialement en ce qui concerne la bibliographie[1]. Cette deuxième partie a une étendue presque double de la première, et cette différence tient d'abord à ce qu'un plus grand nombre de manuscrits s'y trouvent décrits (393 contre 339), et aussi à ce que la description en est, en général, plus détaillée. Le Catalogue ne comprend que trois rubriques : 1° ouvrages midraschiques et homilétiques (n°s 340-397) ; 2° talmudiques et halachiques (n°s 398-604), et 3° liturgiques (n°s 605-732).

En fait de Midraschim, le British Museum possède quelques manuscrits d'une très grande valeur. Tel est avant tout le Ms. Add. 27169 (*Catal.* n° 340), qui contient au début une copie de *Berèschit Rabba*, laquelle forme la base de l'édition Theodor. Puis vient un *unicum* : un manuscrit du *Yalkout ha-Makhiri* sur les Douze petits Prophètes (n° 342 ; cf. *Revue*, XL, p. 283), qui fut copié à Tivoli en 1514 pour le cardinal Aegidio ; c'est aussi ce prélat qui, vraisemblablement, a ajouté à la marge des gloses latines, à tendances christologiques (v. le fac-simile sur la pl. IV). Le Br. Mus. possède plusieurs exemplaires (n°s 347-359) de la compilation yéménite, le *Midrasch ha-Gadol*, dont le premier volume, sur la Genèse, a été récemment édité par Schechter (Cambridge, 1903 ; cf. *Revue*, XLVI, 277), et, grâce à la seconde partie duquel (sur l'Exode), Hoffmann vient de reconstruire la Mekhilta de R. Simon (Francfort-s.-M., 1905 ; cf. *Revue*, L, 298). Signalons, à ce propos, la notice qui se lit au commen-

1. Cf. aussi les remarques de M. Israël Lévi, *Revue*, L, 270.

cement du nº 349 (*Catal.*, p. 11 *a*), et qui porte la date du 26 Nissan 2028 de l'ère des Séleucides (7 avril 1717); elle nous apprend que Loulou (לולוה), fille du Saïd al-Khoumri (אלכמרי), vendit trois parties de ce Midrasch, la Genèse, l'Exode et les Nombres, dont elle avait reçu deux pour sa Ketouba. Cela rappelle d'anciens faits datant de l'époque talmudique (v. *Guittin*, 35 *a* en bas; cf. à ce sujet Blau, *Studien zum althebräischen Buchwesen*, p. 193). — D'un autre Midrasch du Yémen, le נור אלטלם de Netanel b. Yesaya (cf. Steinschneider, *Die arab. Lit. d. Juden*, § 188), le Br. Mus. possède un manuscrit complet et deux fragmentaires (nºs 360-362), qui tous représentent des recensions différentes.

Parmi les ouvrages homilétiques, il faut noter les *Deraschot* sur le Pentateuque et les Haftarot (nºs 371-375) attribuées à David Maïmonide, et que Margoliouth, chose singulière, considère comme authentiques, ce qui n'est guère possible (v. encore Eppenstein, *Monatsschrift*, XLIX, p. 381). Par les titres de chaque homélie, qui sont reproduits ici, on voit qu'elles appartiennent à la même classe que, par exemple, celles d'Isaac Gaon (v. Steinschneider, *op. cit.* § 168, complété dans les *Nachtraege*, p. 345 en bas). Que l'on compare, pour prendre un exemple, le titre de la section *Noah* (*Catal.*, p. 31 *a*, nº 4 : נבתדי פרשת נח ולמיתת צדיק בחור ולשבת וראש חדש) avec ceux d'Isaac, publiés par Steinschneider (dans Kayserling, *Bibliothek jüdischer Kanzelredner*, II, *Homil. Beilage*, p. 17 et suiv.). Cet Isaac est cité, ici aussi, sous le nom de ר' יצחק הגאון (v. *Catal.*, p. 36 *b*, surtout note *a*). Remarquons encore que, de même que Munk a acheté à un Caraïte les parties de ces homélies qu'il a rapportées du Caire (v. *Annalen* de Jost, III, p. 94), de même le nº 371 a appartenu à un Caraïte (v. *Catal.*, p. 33 *a*, en bas : נעתק על שם יום טוב ברכה ס"ט מבני מקרא). D'un autre côté, le copiste du nº 372 porte le surnom très rare de שחאתה (v. ma remarque dans *Monatsschr.*, XLIX, p. 45). — Parmi les homélies caraïtes, une mention particulière revient aux *Prolégomènes* (מקדמאת) des péricopes du Pentateuque, écrits en arabe (nºs 394-397), qui, comme on sait, y sont attribués tantôt à Samuel המלמד b. Moïse b. Hésed-el ibn al סני, tantôt à Samuel הרופא b. Moïse b. Yeschoua al-Magribi (v. Steinschneider, *Verzeichniss d. Berl. Handschr.*, II, nº 202). Peut-être la solution de cette énigme est-elle que ces deux auteurs caraïtes ont, l'un et l'autre, composé de semblables prolégomènes; c'est ainsi, par exemple, qu'on lit dans un *Siddour* caraïte manuscrit du Brit. Mus. (ms. or. 2531, fol. 90 *b*; reproduit dans le *Catal.*, p. 462 *b*) : ויקום ויקף אלדי ביקרא אלדרש אלדי רתבוה אלחכמים עלי כל פרשה מן אול אלסנה לאכרהא והם מרי' ורבי' שמואל המלמד ושמואל הרופא תנצבה ואסמוהם אלמקדמאת אלך. Ces prolégomènes appartiennent à un commentaire de Samuel sur le Pentateuque composé sous forme de questions et réponses (עלי טריק אלמסלה ואלגואב), que possède également le Brit. Mus. (*Catalogue*, I, nºs 321-325), et de toute façon il aurait été plus commode pour les lecteurs qu'ils eussent été décrits à la suite de celui-ci. Sur Samuel al-Magribi, voir aussi en

dernier lieu mon ouvrage intitulé : *Zur jüdisch-arabischen Litteratur*, p. 77, et *J.Q.R.*, XVII, 594.

Voici encore des remarques de détail que j'ai à présenter sur cette partie : Le n° 340 contient, fol° 1 *a*, une liste de livres qui mériterait d'être publiée, ces sortes de listes apportant pour la plupart de précieuses contributions à l'histoire littéraire. — Sur la notice : הלין עשרה מילי דחסידותא וכו׳, qui se trouve dans le n° 341, cf. *Revue*, XLVII, p. 142, n. 1. — Sur le Midrasch yéménite d'Esther (n°s 344-345) que Buber a édité sous le titre אגדת אסתר, cf. encore Bacher, *Monatsschrift*, XLI, p. 350-356. — Sur le n° 370, contenant une partie du כתאב נגאה אלגארקין, de Saadia b. David al-Adénì, voir aussi Steinschneider, *Die arab. Liter. d. Juden*, § 202, n° 1. — Le n° 380 contient, fol. 2 *a*, une autorisation donnée en 1591 par Mordechaï Dato de lire l'ouvrage d'Azaria de Rossi ; cf. sur de semblables autorisations, Kaufmann, *Revue*, XXXIII, p. 81.

La partie « Talmud et Halakha » est divisée en 5 subdivisions. Tout d'abord : A. Mischna et Guemara (n°s 398-441), et B. Mischna sans Guemara (n°s 442-472), toutes deux avec commentaires. En fait de textes du Talmud le British Museum ne possède pas de manuscrits anciens, pas même parmi les quelques fragments de la Gueniza, d'ailleurs insignifiants (n°s 398, 399, 401 et 443), mais, par contre, plusieurs commentaires remarquables. Tel est celui d'Abraham b. David de Posquières sur *Baba Kamma* (n° 414) et d'Aron ha-Lévi sur *Baba Batra* (n° 429), qui paraissent être des *unica*. Puis viennent les *Novelles* de Juda b. Elazar al-Moundari sur *Yebamot*, *Ketoubot*, *Kiddouschin* et *Guittin* (n° 431[1]), sur lesquelles cf. mon étude sur Dosa b. Saadia Gaon, qui paraîtra prochainement dans *Ha-Goren*, VI, et celles de Nissim Guérondi sur *Pesahim*, *Béça*, *Sabbat*, *Taanit* et *Meguilla* (n° 436), qui représentent peut-être une recension divergente. Il y a beaucoup d'exemplaires du Commentaire arabe sur la Mischna de Maïmonide (n°s 447-462) ; tous ces manuscrits viennent du Yémen[1]. — Dans le n° 410 (Raschi sur *Kiddouschin*), écrit en Italie en 1385, on lit à la fin : ורעננים דשנים יהיו לאורך ימים יהיו נצח לעולם. בזכות חולם הסולם (c'est-à-dire Jacob), formule de conclusion qu'il faut ajouter à celles qui ont été réunies par Steinschneider, *Vorlesungen über die Kunde hebr. Handschriften*, p. 49. Le copiste de ce manuscrit porte, de plus, le nom

1. La liste des portions éditées de ce Commentaire, qui est donnée p. 78 *a*, doit être complétée par les indications de Steinschneider, *Die arab. Liter. d. Juden*, p. 201, et les miennes dans *Zur jüdisch-arabischen Litteratur*, pp. 70-71 et 88. Il est encore venu s'ajouter : *Soucca*, I-III, éd. S. Lövinger (Budapest, 1902) ; *Ketoubot*, VI-VIII, éd. G. Freudmann (Berlin, 1904), et *Abot*, éd. E. Baneth (Berlin, 1905). — Remarquons encore que le nom de l'un des propriétaires du n° 455 (*Catal.*, p. 82 *a*, en haut) : אלסורי ...סאלם doit être corrigé en אלסודי ...סאלם, c'est-à-dire sans doute de Saoud, dans le Yémen (voir Yakoût, *s. v.*, III, 183, en bas), et c'est ainsi encore que le copiste du ms. Berlin oct° 338 (*Cat. Steinschneider*, II, n° 53) s'appelle אלאול אלסודי (voir *Orientalistische Litteratur-Zeitung*, VIII, 242 ; il faut aussi corriger de la même façon Neubauer, *Jew. Quart. Rev.*, XI, p. 363, *s. v.*).

singulier de פרוטו הקטן בן כר׳ עלי בוקי. — Sur le n° 425[3], contenant les *Novelles* de Moïse Cazès sur *Baba Meçia*, cf. Steinschneider, *Monatsschrift*, XLIV (1905), p. 302, en haut. — Le fragment 464[4] rappelle le ספר הקנה, ou plus exactement la partie de ce livre qui porte sur les mystères des commandements, et peut-être en provient-il : que l'on compare les titres des chapitres avec les titres correspondants de l'édition (Poritzk, 1786), fol. 40*a*, 77*b*, 120*b*. — Samuel b. Abraham ha-Kohen de Fez, auteur du משפטי שמואל (n° 466), est difficilement identique avec l'auteur du דברי שמואל (Amsterdam, 1699), qui s'appelle Samuel b. Abraham b. Vidal b. Isaac Çarfati, et qui ne se donne nulle part pour Cohen. Cf., sur cet écrivain et sur son grand-père Vidal, mon étude sur les Juifs de Fez dans *Ha-Çefira*, 1903, n° 17.

Les deux subdivisions suivantes contiennent, C : des Compendiums, des codes halachiques et des livres de Décisionnaires (n°s 473-564), et D : des Consultations (n°s 565-583). Ici il faut noter tout d'abord un certain nombre d'exemplaires du Code de Maïmonide (n°s 485-497), parmi lesquels se distingue, au point de vue calligraphique, le n° 486-7, écrit en 1472 pour David ibn Yahya (v. le fac-simile d'un côté du titre à la planche III). Signalons ensuite, à titre de curiosité, un commentaire arabe des quatre premiers chapitres du ספר המדע, qui est attribué à un Arabe, Ala ad-Din al-Muwakkit (n° 498) ; cf. à ce sujet l'article de Margoliouth dans *J. Q. R.*, XIII, p. 488 et suiv., et Steinschneider, *Monatsschrift*, XLV, p. 135. — De Josué Segre, rabbin italien du XVIIIe siècle, sur lequel on a beaucoup écrit en ces derniers temps (v. *Zeitschr. f. hebr. Bibliogr.*, 1904, p. 20, 43, 55, 92, 94), le Brit. Mus. possède deux ouvrages halachiques provenant de la Collection Almanzi : צורר ומורה et לקט שכחה (n° 561-2; cf. *Zeitschr. f. hebr. Bibl.*, *l. c.*, p. 56). — Parmi les Consultations, il n'y a également de remarquable que quelques-unes de Maïmonide, en arabe (n°s 567-8), qui viennent de la Gueniza et que Margoliouth avait déjà précédemment éditées et en partie reproduites en fac-simile (*Jew. Quart. Rev.*, XI, p. 533 et suiv. ; le même fac-simile se trouve ici à la planche II). Signalons encore le n° 523 (*Pesakim* d'Isaïe de Trani le Jeune), qui contient, fol. 1*a*-2*a*, une liste de manuscrits et d'imprimés qui étaient, en 1501, en la possession de David de Ventora, et, fol. 2*b*, une notice datée de 1535 qui intéresse l'histoire de la culture. Au même point de vue sont intéressants les différents prix d'achat qui figurent pour certains manuscrits, v. par ex. n°s 533, 539, 556, etc.

La dernière subdivision : E, Halakha caraïte (n°s 584-604), contient quelques manuscrits très précieux, dont la plupart sont des *unica*. Tels sont avant tout les fragments considérables du *Kitâb al-'anwâr* de Qirqisâni (n°s 584-586, 587[3,7,8]) et de son *Compendium* (n° 588), qui ont déjà été décrits en détail par moi (*Mélanges Steinschneider*, pp. 195-218) ; ma description est complétée par le Catalogue sur certains points. Puis vient un fragment du כתאב אלאסתבצאר de Joseph al-Baçir, qui est daté de Dhu-l-Kad'ah 409 de l'Hégire (mars 1019) et représente ainsi peut-être un autographe (n° 591[1], sur le droit successoral ; à la fin sont encore

mentionnés d'autres chapitres, qui pourraient nous donner des renseignements sur cet ouvrage). Le fragment sur l'Omer, au milieu duquel a été inséré un feuillet d'un ouvrage philosophique d'al-Baçir (n° 596), paraît également appartenir au כתאב אלאסתבצאר. — Méritent encore d'être signalés : un fragment d'un ouvrage en arabe sur les divergences entre Abou-Ali et Abou-l-Sourri, c'est-à-dire entre Yéfet b. Ali et Sahl b. Maçliah, datant du XIe siècle (n° 589-90 ; une page en fac-simile à la planche V) ; des fragments de différents ouvrages halachiques en arabe datant aussi pour la plupart du XIe siècle (nos 587[1,2,6] ; 591[2,3] ; 595) ; un fragment d'un ouvrage en partie rituélique, en partie dogmatique, sous forme de Questions et Réponses (מסאיל וגוראיב, n° 597), que Steinschneider (*Die arab. Lit. d. Jud.*, p. 91 en haut) identifie à tort avec les « Questions (שאלות) [traduites de l'arabe] que Abou-Ya'koûb a adressées à tous les savants du monde, israélites et non-israélites » sur les principales questions dogmatiques (v. la liste des manuscrits dans Steinschneider, *Die hebr. Uebersetz.*, p. 458), etc. — Parmi les ouvrages d'auteurs postérieurs, il faut noter : un exemplaire du *Gan Eden* d'Aron b. Elie (n° 601), dont la copie fut terminée le 14 Tammouz 5340 (27 juillet 1580) dans la maison de Don Joseph Nasi, et le *al-Mourschid* de Samuel b. Moïse al-Magribi (nos 602-3), dont quelques parties sont maintenant imprimées (v. *Jew. Quart. Rev.*, XVI, p. 405 ; XVII, p. 594). — Il faut ajouter encore Sect. VI, chap. I-XXI, éd. Gitelsohn, Berlin, 1904.

La troisième partie, celles de Liturgica, est également très riche, et renferme un très grand nombre de matériaux pour l'histoire des rites, de la poésie synagogale ; mais cela nous mènerait trop loin, si nous voulions signaler tout ce qui est remarquable. Cette partie se divise aussi en subdivisions, qui sont les suivantes :

A. Haggadas de Pâque (nos 605-612), tous exemplaires illustrés (deux fac-similés des nos 607 et 608 aux pl. VI et VII), et décrits aussi en partie dans Müller et Schlosser, *Haggadah von Serajevo*, Vienne, 1898 (Vol. I, pp. 102-112 ; ce sont les nos 605-609) [1].

B. Siddour d'Amram Gaon, deux numéros (613-14), qui s'écartent un peu du texte de l'édition.

C. Livres de prières du rite italien (nos 615-648), parmi lesquels se distingue un Mahzor en deux volumes écrit à Florence en 1441 et décrit en détail par Margoliouth dans *Jew. Quart. Rev.*, XVI, 73 et s. (n° 626-7), aussi remarquable par son riche contenu que par sa superbe calligraphie (v. l'acte de vente dans le *Catalogue*, p. 228 *b* : מודה אני יחיאל בכמ"ר יואב... איך מפני הצרך... מכרתי זה המחזור נאה והדור וכו' ; une page en fac-simile à la pl. VIII). Il convient encore de noter, dans un autre

1. Cf. l'article de Kaufmann, *Revue*, XXXVIII, p. 74-102. Depuis, de semblables Haggadas illustrées ont été encore décrites par M. Schwab (*Revue*, XLV, p. 112-132 ; en allemand, dans Grunwald, *Mitteilungen zur jüd. Volkskunde*, Neue Reihe, 1re année, pp. 75-92), M. Schwarz (*Monatsschr.*, XLVI, p. 560-567) et Ernst Cohn (*Rivista Israelitica*, I, p. 153-158, 191-195). Voir aussi Steinschneider, *Jew. Quart. Rev.*, XVII, p. 562-3, et Hartwig Derenbourg, *Opuscules d'un Arabisant*, p. 49-68.

Mahzor (n° 629[5], écrit en 1466), des acrostiches sur les règles de l'abatage (חרו[זים] על שחיטה) d'un auteur, autrement inconnu, מבחר בר יפת.

D. Rite français-allemand-polonais (n°s 649-684). Outre les livres de prières, on trouve encore décrits ici des ouvrages relatifs à la liturgie. Tel est avant tout le *Mahzor Vitry* (n° 655), dont l'édition n'est pas tout à fait exacte, voir le compte rendu d'Epstein (*Revue*, XXXV, p. 308). Vient ensuite un ouvrage sur les Haftarot, intitulé : פרם ממלל רברבן (n° 680), de Moïse Romanin, écrit en 1777 (autographe), qui contient un très grand nombre de faits intéressants. Un Mahzor pour la Pentecôte et la Fête des Tentes (n° 662) renferme Ruth et Kohélet avec le commentaire de Joseph Kara, mais où le second ne va, comme dans l'éd. d'Einstein (*Oçar Tob*, 1886) et dans la plupart des manuscrits (aussi dans celui du Brit. Mus., *Catal.*, I, n° 234[3]), que jusqu'à XI, 2 (c'est ainsi qu'il faut lire p. 287 *a* en haut, au lieu de IX, 2); mais pour le compléter, on y a ajouté, non pas comme ailleurs le commentaire de Raschi, mais celui de Baruch b. Samuel, qui est peut-être identique avec le Tossafiste du même nom (v. Zunz, *Zur Geschichte*, p. 54). — Le n° 663[4] contient, entre autres, un office de Maarib de Pâque d'un poète synagogal inconnu אליעזר ב"ר שמשון מפלאגי. Cet auteur pourrait être identique avec un אליעזר מפלאגי, qui est cité dans le *Séder Troyes* de Menahem b. Joseph Hazzan (éd. Weisz dans *Mélanges-Bloch*, Budapest, 1905, p. 100, 111, 128), dans un Glossaire de Leipzig et dans un autre de Paris, tous deux du XIIIe siècle, et qui est de son côté identifié par Zunz (*op. cit.*, p. 82) avec l'exégète Éliézer de Beaugency. Mais cette dernière identification serait à rejeter, v. mon édition du Commentaire d'Éliézer de Beaugency sur Osée, p. 6 (cf. aussi Lambert et Brandin, *Glossaire hébreu-français du XIIIe siècle*, p. II, note 1).

E. Rite de Romanie et de Corfou (n°s 685-691). De ce rite extrêmement rare les deux derniers numéros (690-1; ms. or. 5472, 6276) contiennent un Piyout et des Kinot dans un dialecte néo-grec et un dialecte italien. Sur ce sujet on peut encore comparer les renseignements donnés par Belléli dans *Jewish Encyclopedia*, VII, 311-12. Il convient aussi de noter la formule de possession du propriétaire du n° 685 (v. *Catal.*, p. 337 *b*, en bas) : לפי שאמרו חכמים ז"ל לעולם יכתוב אדם שמו בסיפרו כדי שלא יבא עמוני ומואבי ויאמרו לנו זה לכן כתבתי וחתמתי שמי פה וכו', qu'on peut rapprocher de formules analogues; v. Steinschneider, *Vorlesungen über die Kunde hebr. Handschr.*, p. 41.

F. Rite espagnol, nord-africain et oriental (n°s 692-710). Les rituels espagnols proprement dits, notamment les n°s 692-94 et 697, avaient déjà été minutieusement décrits auparavant par Margoliouth dans un article particulier (*Jew. Quart. Rev.*, XVI, 603 et suiv.). M. M. a compris ici avec les rites espagnols le rite d'Avignon (n°s 698-9) et de Carpentras (n° 700; cf. Loeb, *Revue*, XII, 34). Parmi ceux de l'Afrique du Nord, il faut remarquer une pièce liturgique pour le 4 Marcheschvan, contenue dans le n° 702, et qui fut composée à l'occasion d'un événement survenu en 1541 (v. *Catal.*, p. 371, note), ainsi que la différence établie entre מנהג אלחארה et

מלאחין, c'est-à-dire entre le rite d'un quartier urbain ordinaire et celui du quartier juif (מלאח ; v. *Catal.*, p. 386, note §).

G. Rite yéménite (nos 711-723), c'est-à-dire à la fois des pièces liturgiques de toute sorte et les hymnes composés ou réunis par Schizbi et sa famille (no 721 ; sur d'autres recueils semblables, v. la bibliographie donnée par Margoliouth). Quoique le Siddour du Yémen ait déjà été imprimé, les manuscrits qui sont ici très soigneusement décrits contiennent encore un très grand nombre de nouveaux matériaux pour l'histoire du rite yéménite[1] ainsi que pour des autres chapitres de l'histoire littéraire.

H. Rite caraïte (nos 724-732), qui comprend : une espèce d'Introduction à la liturgie caraïte contenant toutes sortes de données intéressantes, entre autres sur la grammaire (no 724); trois livres de prières, complets ou fragmentaires (nos 725-727) ; quatre collections de poésies synagogales (nos 728-731), et le פתשגן כתב הדת de Kaleb Afendopoulo sur les récitations cultuelles (no 732). La notice sur cet ouvrage termine le volume. Celui-ci ne contient plus, en effet, que : un Index des manuscrits décrits d'après les cotes de la Bibliothèque (pp. 489-491) des Addenda et Corrigenda (p. 492) et X planches de fac-simile dont le contenu a été indiqué en majeure partie au cours de ce compte rendu.

La seconde partie du Catalogue, comme la première partie, est imprimée d'une manière splendide, et de nouvelles félicitations en reviennent à la Direction du British Museum. Mais tous les amis de la littérature juive et des manuscrits hébreux peuvent adresser encore plus de remerciements au savant auteur du Catalogue, qui ne s'est épargné aucune peine pour leur offrir ce magnifique présent. Il ne reste plus qu'à émettre un vœu, c'est qu'il soit donné à M. Margoliouth de faire paraître au plus tôt le troisième et dernier volume, et de mener ainsi à bonne et heureuse fin l'œuvre capitale qu'il a commencée.

SAMUEL POZNANSKI.

Varsovie.

1. Cf., par ex., l'article de M. Margoliouth, *Gleanings from the Yemenite Liturgy*, dans *J.Q.R.*, XVII, 690-711. De plus, ces manuscrits, ainsi que d'autres provenant du Yémen, renferment beaucoup de données complétant l'histoire des noms arabes des Juifs, tels que Steinschneider les a réunis (*J. Q. R.*, X, 129 et suiv.), mais nous les réservons pour une autre occasion.

Le gérant :
ISRAEL LÉVI.

VERSAILLES. — IMPRIMERIES CERF, 59, RUE DUPLESSIS.

LES SOIXANTE-DIX SEMAINES DE DANIEL

DANS LA CHRONOLOGIE JUIVE

I

La date de Cyrus et celle de la première destruction du temple dans Josèphe.

Les diverses dates que Josèphe, dans la *Guerre* et les *Antiquités*, assigne à l'avènement de Cyrus (à Babylone) et à la fin de la captivité babylonienne paraissent, au premier abord, singulièrement arbitraires et contradictoires. Schürer[1] distingue trois fixations chronologiques différentes. Dans la *Guerre*, VI, IV, 8, § 270, Josèphe compte 639 ans depuis la seconde année de Cyrus jusqu'à la destruction de Jérusalem par Titus (70 de l'ère chrétienne) ; la seconde année de Cyrus correspondrait donc à 569 avant l'ère chrétienne. Dans les *Antiquités*, XX, X, 2, § 234, il fixe à 414 ans l'intervalle entre le retour de l'exil, dans la première année de Cyrus, et le règne d'Antiochus Eupator (164-162). Enfin, d'après les *Antiquités*, XIII, XI, 1, § 301, 481 ans se sont écoulés entre le retour de l'exil jusqu'au règne d'Aristobule I (105-104). L'avènement de Cyrus tomberait suivant le premier texte, en 570 ; suivant le second, en 578 environ ; suivant le troisième, en 586. Schürer ne propose aucune explication de ces divergences. Il se borne à constater que les trois calculs conduisent à vieillir Cyrus de quarante à cinquante ans, et il propose de cette anticipation une interprétation, d'ailleurs correcte, que nous aurons à préciser.

Nous allons essayer de montrer que Josèphe reproduit fidèlement deux systèmes chronologiques qui lui sont antérieurs et qui placent

1. Schürer, *Geschichte des jüd. Volkes*, III, p. 189.

Cyrus en 586-585 (n° 3 de Schürer) et en 576-575 [1] (n° 2), et que la date de l'an 571 [2] (n° 1) appartient à un autre roi perse.

Système A. — La date 586-585 ressort de l'indication, relevée par Schürer, sur la prise de la couronne royale par Aristobule, 481 ans et 3 mois après le retour. Hyrkan ayant exercé le pouvoir pendant 31 ans [3] à partir du mois de schebat-février 136-135 [4], l'avènement d'Aristobule tombe donc en 105-104 [5]. Josèphe ne dit nulle part en quel mois il place l'Exode sous Cyrus, et sa source pour l'histoire de la période perse, le *Troisième Esdras*, n'en sait pas davantage. Le *Troisième Esdras* [6], et Josèphe est d'accord sur ce point avec lui [7], ne connaît que le mois du retour sous Darius, à savoir nisan. Josèphe reproduit donc ici l'évaluation d'une source qui opérait sur des données différentes des siennes et possédait le moyen de fixer l'époque de l'année où avait eu lieu la première libération. Cette source se réfère évidemment à l'*Esdras*

1. Non 578.

2. Non 569.

3. Josèphe, *A. J.*, XIII, x, 7, § 299. Le chiffre de 33 ans, donné par *B. J.*, I, II, 8, § 68, ne provient sans doute que d'une erreur de copiste (Schürer, *Geschichte*, I, p. 256, n. 1. L'opinion différente exprimée par Hoelscher, *Quellen des Josephus*, p. 46, est moins probable).

4. I Macc., XVI, 14.

5. Un calcul basé sur la durée des successeurs d'Aristobule prouve que 105-104 est bien pour Josèphe le commencement du court règne d'Aristobule. La prise de Jérusalem par Pompée est d'environ juin 63 (cf. Th. Reinach, trad. des *Antiquités*, t. III, p. 213, n. 2). La durée des dominations qui se sont succédé entre Aristobule I et la fin du royaume de Judée est égale à 39 ans 9 mois :

Aristobule II :	3 ans 6 mois	(*A. J.*, XIV, VI, 1, § 97).
Hyrkan II :	3 mois	(*Ib.*, XV, VI, 4, § 180).
Alexandre :	9 ans	(*Ib.*, XIII, XVI, 6, § 430).
Alexandre Jannée :	27 ans	(*Ib.*, XIII, XV, 5, § 404).

Alexandre Jannée succéda donc à Aristobule vers la fin de 104-103 ou au commencement de 103-102. Aristobule I, ayant occupé le trône pendant un an (*A. J.*, XIII, X, 7, § 318) à partir de tammouz (cf. p. 163, note 2), nous sommes ramenés ainsi à l'intervalle qui sépare tammouz 105-104 (juillet 104) du milieu de 103. Le texte des *A. J.*, XX, X, § 244, emprunté sans doute à une source distincte de *J. A.*, XIV, VI (Hœlscher, *Quellen des Josephus*, pp. 47, 56, 75), indique trois ans et trois mois : les trois mois d'écart sont sans doute ceux qui se sont écoulés entre la déposition d'Aristobule et la réintégration d'Hyrkan II.

6. III Esdras, V, 6 : c'est le premier nisan qu'a lieu le débat des gardes, à la suite duquel Darius autorise le retour (IV, 63 indique que la permission fut utilisée à bref délai).

7. *A. J.*, XI, IV, 1, § 75-77 : le tischri est indiqué comme le septième mois à partir du départ de Babylone.

hébraïque, qui, au chapitre III, indique nisan[1] comme le mois d'un retour que le chapitre VI conduit à placer sous Cyrus[2].

Le texte du livre XIII des Antiquités dérive donc d'un document indépendant du *Troisième Esdras*, qui, d'après l'*Esdras* hébraïque, plaçait le retour de Zorobabel dans le nisan de l'an I[3] de Cyrus, et fixait ce début de règne en 586-585.

Système B. — Trois textes s'accordent à abaisser de dix ans, par rapport au système précédent, le moment historique considéré.

Le *Catalogue des grands-prêtres*[4], que Josèphe a inséré à la fin de son grand ouvrage, veut que « soixante-dix ans après la destruction du Temple, Cyrus, roi des Perses, permit aux Juifs de quitter la Babylonie pour rentrer dans leur patrie, et de reconstruire le sanctuaire. C'est alors que Jésus, fils d'Iosédek, l'un des émigrants, obtint la dignité sacerdotale. Jésus et ses quatorze successeurs gouvernèrent l'Etat, redevenu démocratique, pendant quatre cent quatorze ans jusque sous Antiochus Eupator. Ce Séleucide et son général Lysias furent les premiers à priver un grand-prêtre de sa fonction : ils firent mourir Onias-Ménélas à Beroia et confièrent le sacerdoce à Iakim, au détriment du fils du défunt[5]. »

Le *terminus a quo* est l'an I de Cyrus. Josèphe, dans son récit de la restauration, place sous Darius, et non sous Cyrus, l'émigration du grand-prêtre Jésus[6] ; il résulte de cette discordance qu'il suit ici, comme pour A, une source fidèle à l'Esdras hébraïque, mais qui se distingue par un écart de dix ans sur la date de Jésus de celle qui est à la base d'*Ant.*, XIII, XI.

Le *terminus ad quem* est un peu moins transparent au premier

1. Esdras, III, 1 et 6.

2. On ne semble pas avoir remarqué que la fixation du retour à nisan permet de déterminer le mois de la proclamation d'Aristobule : un écart de trois mois séparant cet événement de nisan, il faut le placer en tammouz 105–104. Le sacerdoce d'Hyrkan, commencé en schebat-février 135, se prolonge donc jusqu'en juillet 104 : la durée en est bien de 31 ans.

3. Esdras, I, 1.

4. Hœlscher, *Quellen des Josephus*, p. 75 et suiv., a dressé la liste des discordances chronologiques et autres que présente le *Catalogue* par rapport au reste des *Antiquités* et croit que ce document a été trouvé par Josèphe dans une Histoire des Hérodiens d'où proviendrait la majeure partie des matériaux accumulés dans les derniers livres des *Ant.* Quoi qu'il en soit de cette hypothèse, il est certain que le *Catalogue des grands-prêtres* n'est pas l'œuvre de Josèphe, dont il contredit la narration personnelle du retour, et qu'il dérive d'une source qui adoptait la chronologie « abaissée » de l'époque macchabéenne.

5. Josèphe, *A. J.*, XX, X, 2-3, §§ 233 et suiv.

6. Josèphe, *A. J.*, XI, III, 10, § 73.

abord, Josèphe ne disant pas en quelle année du règne d'Eupator se place la destitution de Ménélas et la nomination d'Alkimos-Iakim. Déconcerté par ce silence, Schürer a fixé par méprise en 164-163, à l'avènement du successeur d'Epiphane, la limite inférieure des 414 ans, et, par suite, trouvé 578-577 pour l'an I de Cyrus. Il faut abaisser ce chiffre de deux ans. C'est, en effet, à la fin du règne d'Antiochus V que la narration du livre XII des *Antiquités* oblige à placer la déposition du devancier d'Alkimos. Elle est postérieure non seulement à l'attaque de la citadelle de Jérusalem par Juda (datée expressément de 163-162 [1]), mais à toute la série des événements qui ont suivi et est décrite comme un des derniers actes d'Eupator; elle est donc de l'un des derniers mois de ce souverain, du début de 162 [2]. Les 414 années partent donc de 576-575.

Relatant la restauration du culte en l'an 148 des Séleucides, succédant à trois ans de distance au sacrilège d'Antiochus Epiphane, Josèphe nous apprend que le Temple avait été dévasté conformément à la prophétie faite par Daniel 408 ans auparavant [3]. La dévastation étant du 25 kislew 168-167, l'annonce est de 576-575. Josèphe fait évidemment allusion à la prophétie des semaines, qui est donnée comme de l'an I de Darius le Mède [4], et nous savons qu'il considère ce Darius, fils d'Astyage, comme synchronique à Cyrus [5].

Ce résultat concorde avec le précédent et, d'autre part, avec l'assertion de la *Guerre* [6] relative à l'intervalle entre le retour sous Cyrus et l'avènement d'Aristobule : 471 ans 3 mois. Dans les *Antiquités*, nous avons vu que la même période est évaluée à 481 ans 3 mois. L'écart de dix ans qui différencie les calculs A et B éclate ici flagrant. Il est tout à fait vain de vouloir, comme Destinon [7], supprimer la contradiction en attribuant le chiffre de la *Guerre* à une

1. Josèphe, *A. J.*, XII, IX, 3, § 363.

2. Ainsi s'atténue, au moins chronologiquement, la discordance flagrante entre *A. J.*, XII, IX, 7, §§ 387-388 (Alkimos nommé par Antiochus V proche de sa fin) et le premier Livre des Macchabées, VII, 9 (Alkimos nommé par Démétrius à ses débuts). Les deux relations placent, en somme, l'événement en la même année. Le second Livre des Macchabées, qui semble s'accorder avec Josèphe en reportant au règne d'Antiochus l'élévation d'Alkimos (XIV, 3), se sépare de lui au sujet de la mort de Ménélas, qu'il place vers 164 (XIII, 2 et suiv.). Ce récit sans aucune autorité (cf. Willrich, *Judaica*, p. 158) ne prouve évidemment rien contre la date que nous avons déduite de Josèphe et pour celle qu'a choisie Schürer.

3. Josèphe, *A. J.*, XII, VII, 6, § 322.

4. Daniel, IX, 1.

5. Josèphe, *A. J.*, X, XI, 4, § 70.

6. Josèphe, *B. J.*, I, III, 1, § 70.

7. Destinon, *Chronologie des Josephus*, p. 31, n. 1.

faute de copiste. Ce procédé expéditif n'élimine pas la date 576 pour Cyrus, attestée par deux autres textes indépendants. La correction inverse ne peut être tentée contre la date 586, qu'il faudrait postuler, comme nous verrons, si elle n'était transmise.

Système C. — Jetant un coup d'œil mélancolique sur le passé du sanctuaire à jamais anéanti par les soldats de Titus, Josèphe évalue à 639 ans 45 jours le temps intervenu entre la seconde construction, effectuée à la voix du prophète Aggée, *en l'an II de Cyrus*, et la destruction sous Vespasien.

La catastrophe étant du 10 ab 70, les 639 ans 45 jours sont comptés du vingt-quatrième jour du neuvième mois de 571-570; l'an I de Cyrus serait ainsi 572-571.

Destinon a reconnu [1] que Josèphe s'est ici rendu coupable, à son ordinaire, d'une grave méprise. Le nom de Cyrus ne figure ici que par erreur. Le fait visé est évidemment celui que mentionne le verset 18 d'Aggée II, où il est question du vingt-quatrième jour du neuvième mois comme de celui où ont été jetés les fondements du sanctuaire : mais nous sommes *en l'an II de Darius*. Il n'est pas possible de supposer que Josèphe inflige ici à Aggée le traitement qu'au livre XI des *Antiquités* il pratique sur Sisinès et Sarabasanès [2], et qu'à son tour, le prophète est reporté au temps de Cyrus. En effet, quand l'auteur des *Antiquités* introduit par anticipation dans l'histoire de Zorobabel sous Cyrus les satrapes contemporains de Darius, il ne mélange entre elles que des notions fournies par le livre d'Esdras, et le texte insuffisamment explicite de l'Esdras hébraïque est responsable, au moins en partie, de cet amalgame. Mais les énonciations du livre d'Aggée sont d'une clarté parfaite et ne prêtent à aucune confusion : elles définissent sans ambiguïté le moment où fut entreprise réellement l'édification du Temple détruit en 70, et il eût été impossible d'admettre sans faire violence au récit de l'Esdras même [3], et sans ruiner toute l'histoire traditionnelle de la restauration, que l'événement auquel était attaché le souvenir d'Aggée appartenait au règne de Cyrus. L'auteur du calcul reproduit dans la *Guerre* se préoccupait essentiellement de la durée du second Temple et, en prononçant le nom d'Aggée, il montre qu'il l'a fait partir, — c'était, d'ailleurs, la seule manière rationnelle de compter — du commencement des travaux sous Darius, non de la tentative avortée qu'Esdras IV prête à Zorobabel. Ce qui le différencie des

1. Destinon, *Chronologie des Josephus*, p. 30.
2. Josèphe, *A. J.*, XI, I, 3, §§ 12-13.
3. Esdras, V, 1, et VI, 14.

partisans des systèmes A et B, ce n'est pas une dissidence sur la date de Cyrus (car sa théorie paraît s'appuyer sur la date précédemment établie 576-575), mais la substitution de l'an II de Darius à l'an I de Cyrus comme limite inférieure des « soixante-dix années ».

Le Josèphe des *Antiquités* fixe au commencement du règne de Cyrus, c'est-à-dire en 586-585 ou 576-575, le terme des soixante-dix années de servitude au bout desquelles Jérémie avait annoncé que Dieu prendrait en pitié les exilés et les ramènerait dans leur patrie [1]. Par début de la captivité Josèphe entend, au même livre XI des *Antiquités* [2] (sur ce point encore nous aurons à noter une variation), la déportation en l'an XVIII de Nabuchodonosor et la destruction du premier Temple. Les soixante-dix années partent donc d'ab-août 655 (645).

Il faut expliquer, d'une part, cette chronologie trop longue qui rejette jusqu'au milieu du septième siècle un événement qui s'est produit en 586, et, d'autre part, l'existence de deux calculs différenciés par un écart de dix ans.

Origine du système A. — La réponse sur le premier point a été donnée par Destinon [3] et par Schürer [4] : nous sommes en présence du produit d'une exégèse des soixante-dix semaines de Daniel. Les 490 années d'épreuve annoncées par le prophète avaient pour terme le moment où « le saint des saints serait oint » ; à une époque où l'on savait encore que la prédiction visait l'époque macchabéenne, le 25 kislew 165, jour de la restauration solennelle du culte, fut considéré comme marquant l'achèvement de la dernière semaine. Ab 655 est le point de départ mathématiquement nécessaire des soixante-dix semaines dans une théorie qui compte les semaines à partir de la destruction du Temple en l'an XVIII de Nabuchodonosor.

La date 586-585 pour la destruction de l'empire babylonien par Cyrus et le retour du peuple résulte de la soustraction de 70 au

1. Josèphe, *A. J.*, XI, 1, §§ 1-2. L'indication du début du § 1 sur « la première année du règne de Cyrus, qui était la soixante-dixième depuis le jour où notre peuple dut partir pour Babylone », pourrait faire songer à l'an 655-654 (645-644) ; mais l'intervalle entre ab-août 654 et nisan-avril 575 ne comporte que 69 années pleines. Le choix de 656-655 est d'ailleurs imposé par la date 661-660 fournie par Démétrius, qui allonge de cinq ans le chiffre donné par le système A (cf. *infra*, p. 185).

2. L'idée que les 70 ans partent de la déportation définitive, celle de l'an 23 de Nabuchodonosor, est, comme l'a remarqué Destinon (*l. c.*, p. 27), exclue par *A. J.*, XI, 1, 2, §§ 5-6 : Isaïe est antérieur à Cyrus de 210 ans, et à la destruction du Temple de 140 ans.

3. Destinon, *Chronologie*, p. 31.

4. Schürer, *Geschichte*, t. III, p. 189.

chiffre 656-655, conformément aux paroles de Jérémie : « Quand les soixante-dix années seront révolues, dit Jahvé, je sévirai pour leur iniquité contre le roi de Babel et ce peuple, et je livrerai la terre des Chaldéens à une désolation éternelle [1] » et : « Lorsque les soixante-dix années seront passées pour Babel, je vous visiterai, et je réaliserai mes promesses en vous faisant revenir en cette terre [2]. »

Origine du système B. — Il suit de ce qui précède que, du système de l'an 656-655 et de celui de l'an 646-645, c'est le premier qui est primitif, et que le texte des *Antiquités*, XIII, contient seul une application correcte de la théorie des semaines; la date plus basse a été obtenue par une opération qui a retranché dix années à la somme indiquée par l'addition 165+490. Cette soustraction est concevable sous deux formes : ou bien on a fixé à 155-154 (an 158 des Séleucides), au lieu de 165-164 (168 Sél.), le *terminus ad quem*, ou bien on a réduit à 480 années l'étendue des soixante-dix semaines.

On pourrait croire, de prime abord, que c'est le dernier procédé qui a été appliqué : l'intervalle de 408 ans entre Daniel et la profanation de l'an 168, celui de 414 ans entre Cyrus et Alkimos, semblent indiquer que c'est la distance de Cyrus à l'an 165 qui a été écourtée et ramenée de 420 à 410 ans. Mais cet indice est trompeur : on n'aperçoit aucune raison à l'amoindrissement du chiffre qui représente les soixante semaines postérieures aux soixante-dix ans de l'exil, et, d'autre part, nous constatons chez Josèphe l'existence d'une chronologie de la première période hasmonéenne qui abaisse, en effet, de dix ans, les événements contemporains de Juda Macchabée.

Comme le Livre I des Macchabées, Josèphe place en 168 (145 Sél.) et 165 (148 Sél.) la suppression et la restauration du culte, en 143 (170 Sél.), la première année de Simon.

Mais nous ne retrouvons pas dans les *Antiquités* les dates que I Macc. assigne à la mort de Juda (161) et à l'avènement de Jonathan à la grande prêtrise (153). Nous y lisons, par contre, toute une série d'affirmations inexactes : Jonathan reçut le sacerdoce quatre ans après la mort de son frère [3], et il l'exerça quatre ans [4] ; Juda avait été grand-prêtre pendant trois ans [5]. Nous obtenons ainsi pour la mort de Juda la date 152, 144 étant l'année

1. Jérémie, XXV, 12.
2. *Ib.*, XXIX, 10.
3. Josèphe, *A. J.*, XIII, II, 3, § 46.
4. *Ib.*, XIII, VI, 5, § 212.
5. *Ib.*, XII, XI, 2, § 234.

de la mort de Jonathan[1], et pour l'avènement apocryphe de Juda à la grande prêtrise (qu'on peut difficilement séparer de la reconsécration du Temple), 155. Ces chiffres supposent pour la reconstitution du culte légitime une différence en moins d'exactement dix années sur la chronologie historique. C'est suivant toute apparence sur cette base qu'ont été établies les datations supposées par la *Guerre*, I, III ; les *Ant.*, XII, VII et XIII, XX : 646-645 pour la 18e année de Nabuchodonosor, ab 645 pour la destruction du Temple ; 576-575 pour l'an I de Cyrus et nisan 575 pour le premier retour.

On n'est pas parvenu encore à définir avec certitude la source trouble[2] à laquelle Josèphe a emprunté le calcul qui abaisse de dix ans le *terminus ad quem* des soixante-dix semaines et, par suite, tous les événements calculés par rapport à ce terme. Elle a dû exercer une grande influence, car les dates 645 et 575 pour l'exil et le retour paraissent s'être imposées à ceux-là mêmes qui assignaient à leurs dates réelles les événements du temps de Juda : le rédacteur de la liste des grands-prêtres que Josèphe a transcrite au livre XX des *Antiquités* rejette les chiffres de la source légendaire pour le pontificat de Jonathan et la vacance intermédiaire entre Alkimos et Jonathan (au lieu de 4 et 4 ans, il donne 7 et 7), mais évalue néanmoins à 414 ans, et non à 424, le temps écoulé entre Cyrus et Alkimos. — Les 408 ans, qui selon Josèphe séparent la prophétie de Daniel de son accomplissement, supposent, de même, la combinaison de la date historique 168 avec la date 576-575, qui résulte d'un système différent. Les auteurs de ces calculs avaient évidemment perdu de vue la connexité de la date 576-575 qu'ils assignaient au retour avec la fixation à 158 et à 152 de la violation du Temple et de la mort de Juda ; ils la reproduisaient telle qu'ils l'avaient reçue, tout en lui enlevant, en réintroduisant les dates historiques 168 et 162, la légitimité qu'elle devait à la théorie des semaines[3].

1. Simon meurt en 136-5 (cf. *supra*, p. 162, n. 4) après un règne de huit ans (*A. J.*, XIII, VII, 4, § 228).

2. Th. Reinach (*Traduction*, t. III, p. 124, n. 4) suppose que Josèphe a utilisé un exemplaire de I Macc. falsifié dans un intérêt asmonéen. Hölscher (*Quellen*, pp. 44 et suiv.) parle plus prudemment d'une « source légendaire », mais il ajoute que Josèphe l'a trouvée dans Alexandre Polyhistor. C'est celui-ci qui, frappé par l'impossibilité de faire cadrer la chronologie de la *Legendenquelle* avec les durées assignées à Jonathan grand-prêtre et à la vacance antécédente du siège sacerdotal, aurait supprimé les dates gênantes de I Macc. C'est faire trop d'honneur à Polyhistor, transcripteur infatigable, mais sans critique personnelle, de morceaux choisis historiques.

3. Notons, en passant, que l'existence de deux systèmes contradictoires de datation

Josèphe chronologiste. — Personne ne reprochera à Josèphe de n'avoir pas aperçu cette difficulté. Il est plus grave pour lui qu'il ait employé indifféremment, au cours de ses deux ouvrages, les computations contradictoires basées sur la chronologie historique du I Macc. et sur celle, erronée, de la source légendaire ; que, voulant dater l'avènement d'Aristobule par rapport au retour, il ait indiqué, dans la *Guerre*, le chiffre de 471 ans, et dans les *Antiquités*, celui de 481. Josèphe manifeste ici, une fois de plus, la déconcertante irréflexion ou plutôt la sorte de cécité intellectuelle dont, en matière de chronologie, il a multiplié les témoignages. C'est l'homme qui, après avoir au début des *Antiquités* adopté, pour l'époque préabrahamique, des chiffres qui excèdent de plus de 1,200 ans le total fourni par le texte hébraïque, donne dans la suite des computations uniquement basées sur ce dernier total ; qui indique, tour à tour, 2510[1] et 2451[2] ab Ad. comme date de la sortie d'Egypte ; qui, alors que l'une et l'autre de ces données supposent qu'il n'y a que deux siècles environ d'Abraham à l'Exode, copie imprudemment dans la Bible l'affirmation que l'esclavage des fils de Jacob a duré 400 ans[3] ; qui, après avoir fixé à 592[4] ans l'intervalle entre l'Exode et la construction du temple de Salomon, adopte sans sourciller un calcul qui élève ce chiffre à 612[5]. Les incohérences chronologiques qui affectent la période post-exilique continuent normalement la longue série de celles qui jalonnent l'histoire antérieure. D'un bout à l'autre de son œuvre Josèphe se révèle identique à lui-même, compilateur hâtif, prenant de toutes mains, aussi prompt à multiplier les indications contradictoires qu'inhabile à se construire un système, ou seulement à en emprunter un et à s'y tenir[6].

pour l'époque d'Antiochus IV et de ses successeurs est perceptible jusqu'à l'époque pré-macchabéenne. Dans la *Guerre*, I, II, 1, § 33, et VII, X, 2-3, §§ 423 et suiv., Josèphe place sous Antiochus IV, vers 172, le départ d'Onias, bientôt suivi de la fondation du temple de Léontopolis ; dans les *Antiquités*, XII, IX, 7, §§ 387 et suiv., et XIII, III, 1-3, § 62 et suiv., l'événement est attribué à l'an 162. Il résulte de tout ce que nous savons des rapports des deux datations que c'est la première qui est historique ; cette raison suffirait à faire rejeter, comme l'ont fait Willrich et Wellhausen, la date proposée par les *Antiquités*.

1. *A. J.*, VIII, III, 1, §§ 61-62.

2. *A. J.*, X, VIII, 5, § 147. Cf. Destinon, *Chronologie*, p. 22 et suiv., et Bousset, *Zeitsch. f. altt. Wissensch.*, 1900, pp. 139 et suiv.

3. *A. J.*, II, IX, 1, § 204.

4. *A. J.*, VIII, III et X, VIII.

5. *A. J.*, XX, X, 1, § 230. Cf. *Contre Apion*, II, II, § 19.

6. L'incapacité de Josèphe à poser correctement les questions de chronologie éclate curieusement quand il s'avise de confronter les dates bibliques et les dates profanes. Dans le *Contre Apion*, I, XVI, § 104, il assure que la sortie d'Égypte a précédé d'en-

Système D. — On ne sera donc pas surpris de constater qu'il n'a pas seulement oscillé entre la théorie qui limitait à Darius la fin des soixante-dix années (nous y reviendrons [1]) et celle qui les limitait à Cyrus, et, à l'intérieur de cette dernière, entre les deux dates 586-585 et 576-575, et qu'ayant hésité entre trois chiffres pour le *terminus ad quem*, il ait varié aussi dans la détermination du *terminus a quo*. Les systèmes A, B et C, quelle que fût la diversité des résultats auxquels ils conduisaient, concordaient en ce qu'ils posaient pour point de départ des soixante-dix années, première étape des semaines, le jour de la ruine du Temple et de l'exil en l'an XVIII de Nabuchodonosor. Cette limite supérieure est déplacée dans le récit que fait Josèphe de l'événement qui, cinq ans après la chute du sanctuaire, acheva la dépopulation de la Judée.

Parlant de la campagne après laquelle le roi de Babylone, en sa vingt-troisième année, déporta tout ce qui restait du peuple de Juda, Josèphe déclare que c'est de ce moment que toute la Judée, Jérusalem et le Temple restèrent dans la solitude pendant soixante-dix ans [2]. Il est aisé de reconstituer le raisonnement, fruit d'une exégèse outrancière de Jérémie xxv, qui a conduit à cette évaluation particulière de la longueur de l'exil babylonien. Le prophète avait prédit à la Judée soixante-dix ans de solitude totale ; le pays devait devenir un désert, où on ne percevrait ni voix d'allégresse, ni cris de joie, ni voix du fiancé, ni voix de la fiancée, ni bruit de la meule, ni lumière de la lampe. La ruine du royaume, la déportation du roi et des principaux de la nation, en l'an XVIII, n'avaient vérifié qu'en partie ce funèbre oracle, dont l'accomplissement intégral commençait au jour où aucun Judéen ne demeurait plus en Judée. Les années de Jérémie étant, en conséquence, supposées partir de l'an XXIII de Nabuchodonosor, la durée totale de la cap-

viron mille ans la guerre de Troie ; l'Exode tombant d'après ses calculs entre 1743 et 1708 (le Temple, détruit en 661, 656 ou 646, a duré 470 ans, et sa construction est postérieure de 592 ou 612 ans au départ sous Moïse), la prise d'Ilion serait abaissée jusque vers la seconde moitié du VIIIe siècle. Un peu plus loin (XVII, §§ 108 et suiv.) il cherche à prouver la haute antiquité du Temple par le témoignage des annales phéniciennes, qui font vivre Hiróm, l'ami de Salomon, 143 ans avant la fondation de Carthage : comme, dans son système, le Temple remonte à 1130-1115, il faudrait que la colonisation de Carthage remontât au début du Xe siècle. Josèphe ne s'est-il pas douté de l'écart de près de deux siècles qui séparait sa computation de la date traditionnellement admise ? Ou, s'il en a eu le soupçon, a-t-il pensé que c'é ait la chronologie commune qui avait tort et qu'il fallait vieillir Carthage, dès l'instant que la date du Temple le voulait ainsi ? De toute façon, la manière dont il présente ce synchronisme illusoire donne la mesure de ses talents de chronographe.

1. *Infra*, II.

2. Josèphe, *A. J.*, X, IX, 7, § 184.

tivité babylonienne est étendue à 75 ans [1], et la chute de Sédécias portée (dans le système A) de ab 656-655 à ab 661-660 [2]. Nous retrouverons ce compte chez Démétrius.

Histoire de la chronologie apocalyptique. — C'est au plus tard au premier siècle avant l'ère chrétienne, comme il résulte du texte de cet Alexandrin [3], que les chronographes juifs ont imaginé, pour suppléer à l'insuffisance de la transmission historique, de calculer l'âge de Nabuchodonosor et de Cyrus au moyen d'une interprétation strictement chronologique des années de Jérémie et des semaines de Daniel. Nous constatons ainsi que, lorsque les docteurs postérieurs à la ruine définitive du Temple, notamment Yosé ben Halaphta, établirent leur ère de la création sur la base des chiffres bibliques auxquels ils ajoutèrent 490 ans pour la période comprise entre la prédiction de Jérémie et la prise de Jérusalem par Titus, ils n'innovèrent, par rapport à Josèphe et à Démétrius, qu'en ce qui concerne le point d'arrivée et le point de départ des semaines, mais que c'est à des devanciers qui remontent jusqu'à l'époque hellénistique qu'ils ont emprunté l'idée de l'application chronologique de la donnée apocalyptique.

Une telle théorie n'a pu se former et durer que dans des conditions assez particulières.

Il fallait que les informations positives fissent défaut sur la longueur réelle de la période perse : il eût été impossible d'assigner une durée de 414 ans à la série des grands-prêtres qui va de Jésus à Alkimos [4] s'il eût existé une liste authentique donnant des chiffres

1. C'est sans doute le besoin de faire cadrer la chronologie des rois babyloniens avec l'espace de temps ainsi fixé qui a déterminé les modifications arbitraires qui affectent, dans les *Antiquités* (X, XI, 2, §§ 229 sqq.), les sommes d'années de règne des successeurs de Nabuchodonosor, fidèlement transcrites de Bérose dans le *Contre Apion* (I, XXI, §§ 147 et suiv.).

	Josèphe :	Bérose :
Abilamarôdakhos...	18 ans	2 ans
Niglisaros.....	40 »	4 »
Labosordakhos.....	9 mois	9 mois
Naboandèlos (= Baltasaros)	17 »	17 »

Le falsificateur obtient une somme de 75 ans et 9 mois (au lieu de 23 ans et 9 mois) : faisons observer qu'il s'est trompé d'une unité, — il n'y a que 74 ans et 9 mois d'ab inclus 661-660 (651-650) à nisan inclus 586-585 (576-575), — et qu'il eût dû faire entrer en compte les 20 années de Nabuchodonosor postérieures à la déportation de l'an XXIII.

2. Dans les systèmes B et C, cette théorie conduirait aux dates 651-650 et 645-644.

3. Pour la date de Démétrius, cf. *infra*, III.

4. Josèphe, *A. J.*, XX, X, 2, § 234.

exacts. Mais l'annalistique avait chômé le long des siècles obscurs où le judaïsme se constitua : pour occuper la période perse, l'historiographie juive ne disposait que des six noms de grands-prêtres sèchement énumérés dans un passage de Néhémie [1], et elle se trouva ainsi dans cette situation paradoxale de posséder, par le Pentateuque et le livre des Rois, les éléments d'une chronologie continue qui part de l'origine des temps et ne s'arrête qu'avec la royauté judéenne, pour voir le fil se briser dans un passé éloigné de quelques siècles seulement.

Il fallait, de plus, que le judaïsme fût inapte à corriger le silence de la tradition nationale par un appel à la science des Gentils. Nabuchodonosor et Cyrus avaient vécu dans ce qui nous apparaît comme la pleine lumière de l'histoire, et leur date était consignée dans des documents qui, comme le Canon des astronomes, faisaient partie, vers le premier siècle, du bagage de l'érudition internationale. Mais il est clair que de semblables sources d'informations étaient hors de la portée des Juifs palestiniens, enfermés dans l'étroit horizon de la communauté.

Elles étaient accessibles à des hommes comme Démétrius et surtout Josèphe, mais les yeux de ces hellénisants ne se sont pas ouverts à leur lumière : lorsqu'ils ont écrit, le système fondé sur l'apocalypse était constitué, et ce n'est pas sur la foi d'un renseignement profane qu'ils pouvaient songer à le rejeter. L'adhésion de parade que Josèphe, dans le *Contre Apion*, donne à la chronologie d'un Bérose ou d'un Ménandre d'Éphèse ne saurait donner le change sur le fond de sa pensée. Les œuvres des Grecs fournissent des outils commodes à son apologétique, mais sans entamer sa croyance exclusive aux vérités que lui ont enseignées les livres nationaux : au moment même où il transcrit une liste phénicienne et une liste babylonienne qui prouvent, la première, qu'il y a 50 ans et 3 mois, entre l'an XVII de Nabuchodonosor et Cyrus [2], la seconde, qu'il y a 49 ans et 9 mois entre l'an XVIII de Nabuchodonosor et Cyrus [3], il prétend avec un tranquille aveuglement apporter la preuve que c'est bien « soixante-dix ans que la ville resta dépeuplée (de l'an XVIII) jusqu'au temps de Cyrus, roi de Perse [4]. »

1. Néhémie, XII. 11-12. Josèphe ne connaît pour la période antérieure aux Grecs aucun grand-prêtre étranger à la courte liste donnée par ces deux versets : voir le tableau dressé par Th. Reinach, *Traduction*, t. III, p. 82. La série de ses grands prêtres de l'époque ptolémaïque n'atteste, de son côté, qu'un savoir limité : cf. Willrich, *Juden und Griechen*, p. 107 et suiv.

2. Josèphe, *Contre Apion*, I, XXI, §§ 157-160.

3. *Ib.*, I, XX, §§ 146-150.

4. *Ib.*, I, XIX, § 132. Au § 154 (passage suivant immédiatement l'extrait de Bérose in-

A l'attention distraite que Josèphe, héritier de deux ou trois siècles de culture hellénique, prête aux plus significatives pièces de contrôle nous pouvons mesurer l'état d'esprit de ses devanciers de la diaspora qui n'ont pas tous disposé comme lui des riches matériaux emmagasinés dans les compilations du Polyhistor. Nul d'entre eux n'a cherché dans les annales babyloniennes ou perses une réponse au problème posé par l'interruption de la tradition historique après Sédécias.

Il faut descendre, pour trouver des datations, sinon historiques, du moins accommodées dans une certaine mesure à l'histoire, à une époque bien postérieure à la destruction du second Temple, qui détermina chez les Juifs mêmes l'abandon de la théorie qui fixait à l'époque macchabéenne la terminaison des soixante-dix semaines. C'est aux écrivains chrétiens qui, à la fin du second siècle et au début du troisième, ont travaillé à donner à l'Église une chronologie universelle, que nous devons de connaître les transactions imaginées — sans doute dans des milieux judéo-égyptiens ou samaritains — pour concilier la chronologie apocalyptique avec la chronologie historique.

Théophile d'Antioche et Jules l'Africain placent l'an 1 de Cyrus l'un en 562 [1], l'autre en 560 [2]. L'exil a duré soixante-dix ans, suivant la prédiction de Jérémie ; la chute de Jérusalem est donc de 632 (630). Les chronographes eussent évidemment dû partir, non du commencement du règne de Cyrus (en Perse), mais de l'an I de sa domination en Babylonie, de près d'un quart de siècle postérieure. La préférence donnée à la date la plus reculée s'explique parce qu'elle conduit, pour la chute du premier Temple, à une époque très voisine de celle qu'indiquent les calculs apocalyptiques. Rien ne permet, d'ailleurs, de soupçonner Théophile d'Antioche d'être l'auteur de cette computation, que son autorité propre

diqué n. 3 et précédant la citation de Ménandre indiquée n. 2) le chiffre qui indique la durée de la destruction du Temple est malheureusement altéré : le manuscrit porte l'impossible ἑπτά. Eusèbe lisait (ou conjecturait) πεντήκοντα : si c'est bien là la leçon originale, Josèphe aura mis pour une fois sa doctrine d'accord avec ses autorités : mais le § 132 permet de juger du sérieux de cette concession occasionnelle.

1. Théophile, *Ad Autolycum*, III, XXV et suiv. (cf. le tableau de la chronologie de Théophile dressé par Otto, *Corpus Apologet. Christ.*, VIII, p. LIV). L'exposé de Théophile est, d'ailleurs, empreint d'une extrême confusion : l'argumentation du polémiste tend à prouver que les 70 années vont de Nabuchodonosor à Darius, alors que son système les suppose comprises entièrement dans la période antérieure à Cyrus.

2. Julius Africanus, dans Eusèbe, *Praep. Evang.*, X, x (Routh, *Rel. Sacræ*, II, p. 271). Cf. Schwartz, *Die Kœnigslisten des Eratosthenes*, p. 25, dans *Abhandl. Gœtt. Gesellsch. Wiss.*, t. XL (1894-1895).

n'eût sans doute pas suffi à imposer à l'Africain [1] ; il l'a très vraisemblablement empruntée à Thallus le Samaritain, que l'Africain cite en garantie de l'avènement de Cyrus pendant la 55e olympiade.

Clément d'Alexandrie n'a rien accepté du compromis boiteux qui n'emprunte à l'histoire une date factice de Cyrus que pour reconstruire pour Nabuchodonosor une époque contraire à la réalité historique.

L'auteur des *Stromates* [2] considère comme terme de la captivité l'an II de Darius, qu'il paraît fixer en 518. Il innove en ce qui concerne le *terminus a quo*, car, au lieu de l'identifier, comme les diverses sources de Josèphe, à la prise de Jérusalem en l'an XVIII de Nabuchodonosor ou à la déportation totale de l'an XXIII, il l'entend de l'exil qui frappa, après un règne éphémère, le roi Joiakhin en l'an VII ; ce système particulier (E), qui est sans aucun doute bien plus ancien que Clément et vraisemblablement d'origine juive, est basé sur Jérémie XXIX et sur divers passages d'Ezéchiel [3].

La captivité de Joiakhin est de la seconde année du règne de Ouaphrès, roi d'Égypte, de la première année de la 48e olympiade (588-587), Philippos étant archonte à Athènes. La prise de Jérusalem descend ainsi à l'an 577-576, au-dessous de la date réelle. La mention d'Ouaphrès donne à penser que la théorie dont Clément se fait l'écho est née dans un milieu juif ou chrétien d'Égypte. On savait par Jérémie (XLIV, 30) que ce Pharaon avait été contemporain de Sédécias ; en consultant une chronologie des dynasties égyptiennes (comme celle du Pseudo-Manéthon, connue, dès avant Josèphe, des Juifs cultivés d'Alexandrie) on apprenait que Ouaphrès avait occupé le trône entre 590 ou 588 et 572 ou 570. L'épitomateur, juif ou chrétien, du Pseudo-Manéthon a remarqué l'identité entre le Hophra' de Jérémie et le Ouaphrès manéthonien, et conclu (à une époque antérieure à Clément), en dépit du silence gardé par la Bible sur le nom du Pharaon régnant, que c'est auprès d'Ouaphrès que se réfugièrent Jérémie et ses compagnons, cherchan asile en Égypte après la mort de Guedalia.

On eût été d'accord avec la vérité en tirant de cette constatation la conclusion que la chute de Jérusalem sous Sédécias remontait au début du règne d'Ouaphrès et il n'eût pas été malaisé, en se reportant au Canon des Astronomes ou à un document semblable, de constater qu'en effet, l'an XVIII de Nabuchodonosor coïncidait

1. Cf. Gelzer, *Sextus Julius Africanus*, I, pp. 22-23.
2. Clément, *Stromat.*, I, XXI, p. 34 Pott.
3. Ezéchiel, I, 2 ; VIII, 1, etc.

avec une des premières années du roi égyptien. Aucun des textes conservés ne permet d'affirmer que ce pas ait été fait au second siècle, car nous avons vu que Clément place sous Ouaphrès l'exil de Joiakhin et non celui de Sédécias, et il ne résulte pas de la notice de l'épitomé que Ouaphrès n'ait pas été déjà contemporain de Joiakhin. La source de Clément n'a pas disposé de documents assez précis pour qu'elle pût reconnaître qu'il n'y avait d'intervalle historique de 70 ans entre « l'exil » et Darius que si l'exil était celui de Sédécias.

Il était réservé à Eusèbe, si supérieur comme chronographe à la réputation que lui a faite l'injustice de Scaliger, de proposer de la prise de Jérusalem par les Chaldéens une date strictement historique et aussi rapprochée de la réalité que le permettait l'état des connaissances de son époque. Il ne paraît pas qu'aucun Juif de l'époque gréco-romaine ait connu l'époque exacte de la ruine du royaume de Judée.

II

La date de Darius dans Josèphe.

Origine du système C. — Les systèmes A et B [1], en arrêtant les soixante-dix années à Cyrus, étaient en accord avec le texte de Jérémie qui assignait une période de semblable durée à la captivité babylonienne. Ils se heurtaient à un verset de Zacharie (I, 12). En l'an II de Darius, Zacharie s'écrie : « Quand donc, Jahvé, prendras-tu en pitié Jérusalem et les villes de Juda contre qui tu t'es irrité ? *Voici déjà la soixante-dixième année.* »

Il est clair que c'est sous l'influence de ce texte qu'est née la doctrine qui fait de Darius le roi de la soixante-dixième année, et de l'an II, époque du relèvement du Temple, le terme de la période d'affliction. Il est moins aisé de discerner la raison pour laquelle l'auteur du calcul reproduit dans la *Guerre* a abandonné les dates 586-585 et 576-575 (avec leurs corrélatifs 656-655 et 646-645) pour les chiffres un peu inférieurs 571-570 et 641-640. Pourquoi, suivant le sillage des théoriciens des écoles A et B (les dates 641-640 et 571-570 sont évidemment trop éloignées des dates historiques et

1. Nous ne nommons pas ici le système D, parce que les textes de Josèphe et de Démétrius qui nous le font connaître ne nous apprennent pas si c'est sous le règne de Cyrus ou celui de Darius qu'ils plaçaient la fin des soixante-dix années.

trop proches des dates apocalyptiques pour ne pas dériver de celles-ci) a-t-il introduit dans les chiffres une modification que n'exigeait pas son interprétation divergente des textes? Darius, dépossédant Cyrus de sa fonction de roi de la soixante-dixième année, eût dû régulièrement occuper le site chronologique assigné traditionnellement à la situation et reléguer le rival évincé dans l'intérieur de la période fatidique.

Il faut ici nous contenter de présomptions. Nous considérons comme vraisemblable que, au moment où le système de l'an 571-570 a été élaboré, les dates 586-585 ou 576-575 pour Cyrus étaient trop solidement établies pour qu'on pût les déplacer. C'est par rapport à ces termes que nous avons vu Josèphe calculer l'intervalle de Daniel à la profanation du Temple par Antiochus Epiphane, celui de Cyrus à Alkimos, celui de Cyrus à Aristobule. Les dates 586-585 et 576-575 tiraient de semblables évaluations une consécration qui les protégeait contre des atteintes imprudentes. Force était au novateur appuyé sur le texte de Zacharie de prendre l'une ou l'autre pour point de départ de sa détermination de l'époque du second successeur de Cyrus.

La Bible imposait à cette recherche certaines données dont il devait être tenu compte. Un texte de Daniel [1] exigeait un minimum de trois années de domination pour Cyrus, et le récit d'Esdras supposait qu'un Artaxerxès, de longueur de règne indéterminée, s'intercalait entre Cyrus et Darius. Entre l'an I de Cyrus et le Retour d'une part, et l'an II de Darius et la reconstruction du Temple de l'autre, il fallait donc compter 2 (Cyrus) + x (Artaxerxès) + 1 (Darius) années.

S'il était probable que le chronologiste de C ait connu la source à laquelle Josèphe a emprunté son arrangement de l'histoire de la Restauration [2], il faudrait sans doute admettre qu'il est tributaire du système A. Josèphe, identifiant à Cambyse l'Artaxerxès, successeur de Cyrus, fixe à 7 ans (6 pour Cambyse, 1 pour les Mages) l'intervalle compris entre la mort de Cyrus et l'avènement de Darius. L'an II de Darius correspondant à 571-570, nous serions, dans cette hypothèse, reportés à 580-579 pour la mort de Cyrus; le règne de celui-ci ayant été assez court [3], nous arriverions pour son an I à une date si voisine de 586-585, qu'il n'y aurait guère de raison de l'imaginer différente.

1. Daniel, x, 1.
2. Josèphe, *A. J.*, XI, II, 2, § 30.
3. Josèphe, *ib.*, II, 1, § 20. Josèphe ne donne aucune indication précise, mais fait mourir Cyrus peu après les expéditions commencées à la suite immédiate du retour.

Mais on ne peut supposer à l'auteur de C, suivi par le Josèphe de la *Guerre*, les informations dont le récit des *Antiquités* traduit l'influence; comme le montre la suite de ses calculs, c'est un Juif confiné dans la tradition juive, qui ne connaît que le texte hébraïque de la Bible et les procédés d'éxégèse des docteurs, et en aucun cas, comme le Josèphe vieilli des *Antiquités*, ne contamine leurs données par des éléments puisés aux versions grecques des livres saints ou aux écrits des historiens profanes [1]. N'ayant d'autre source d'inspiration que le Daniel et l'Esdras hébraïques, il a dû suivre strictement les indications qui y étaient contenues, quitte à suppléer par la conjecture à leurs lacunes.

Trois années étant attestées pour Cyrus, deux pour Darius, il fallait fixer un chiffre à Artaxerxès. En identifiant cet Artaxerxès à celui de la fin d'Esdras et de Néhémie, on acquérait pour ce roi une donnée numérique précise, mais inutilisable : car cet Artaxerxès avait régné 32 ans, et on ne pouvait insérer un chiffre aussi élevé entre Cyrus et Darius sans réduire à l'excès la durée de l'exil propre. Il ne restait qu'à conclure qu'on était en présence d'un Artaxerxès par ailleurs inconnu, et l'évaluation de sa durée ne pouvait être qu'arbitraire. L'exégèse des docteurs, en pareil cas, ne péchait pas par excès de hardiesse. Si nous supposons que C a fixé à un an le règne d'Artaxerxès, nous obtenons un total de quatre ans de l'an I de Cyrus (exclu) à l'an II de Darius (exclu) : tel est exactement l'intervalle qui sépare l'an II de Darius, dans C, de l'an I de Cyrus, dans B. Si l'hypothèse est fondée, la date 571-570 pour Darius dérive donc du système qui place Cyrus en 576-575.

Les dates de l'histoire de Jérusalem. — La date 571-570 pour la ruine du premier Temple n'est qu'une des étapes du tableau chronologique où un patriote, peu après le désastre de l'an 70, a rappelé les principaux moments de l'histoire du sanctuaire et de la Ville saccagés. Curieuses en elles mêmes, ces indications sont particulièrement intéressantes en ce qu'elles donnent l'exemple d'un système chronologique développé de l'histoire ancienne des Hébreux, basé sur la date 571-570 dont l'authenticité ressort de l'examen du rapport qu'ont avec elle les dates plus anciennes.

Nous groupons ici, d'après l'ordre chronologique ascendant, les notices fournies par les chap. IV, 8 (§§ 269-270) et X, 1 (§§ 437-441) du livre VI de la *Guerre*.

1. Rappelons que, même dans les *Antiquités*, c'est un fait exceptionnel que l'emploi de documents profanes servant à corriger la tradition biblique.

a) § 271 : De la « fondation » du Temple sous Salomon au 9 Loos 69-70, 1130 ans 7 mois 15 jours.

b) § 439 : De l'entrée de David à Jérusalem à la prise de la ville par Nabuchodonosor, 477 ans 6 mois.

b[1]) § 440 : De l'occupation par David au 8 Gorpiaios 69-70, 1179 ans [7 mois [1]].

c) § 441 : De la première fondation à 69-70, 2177 ans.

c[1]) § 437 : De la première fondation de Jérusalem à la prise par Nabuchodonosor, 1468 ans.

La soustraction *c* — *c*[1] donne la date absolue de la première ruine du Temple : 641-640, chiffre conforme à celui que permettait de poser la théorie des semaines.

La « fondation » du Temple est, d'après *a*, antérieure de 421 ans 7 mois 15 jours à la destruction ; cet intervalle est conforme aux indications de la Bible hébraïque, qui assigne 393 ans aux rois de Juda, et place l'inauguration en l'an 12 de Salomon, qui en a régné 40. Par κτίσις Josèphe entend ici, comme l'a noté Destinon [2], l'achèvement du sanctuaire, et non le début des travaux. Les 7 mois et 15 jours nous reportent, en effet, au 25 kislew ; le report sous Salomon de la date (historique ou conventionnelle) de la reconsécration macchabéenne du Temple est un curieux exemple de l'influence du calendrier rituel sur l'histoire : c'est l'anniversaire de la *Hanoukka* qui a été transposé sur la première et antique *hanoukkat ha-baït*.

Les notices relatives à David présentent des chiffres altérés : le § 439 place l'occupation de Jérusalem 55 ans avant l'inauguration du Temple de Salomon, le § 440 seulement 49 ans. L'intervalle marqué par la Bible (33 ans pour David, 11 pour Salomon jusqu'à l'année de la *hanoukka*) est de 44 seulement. Il faut corriger 477 en 465 (ou 466, cf. *infra*) et 1179 en 1174 (ou 1175).

1. Le chiffre des mois est restitué d'après le § 439 : le nom du mois où David occupa Jérusalem, étant calculé par rapport à ab 641-640, devait l'être par rapport à éloul 69-70. Par contre, la mention de six mois au § 437 doit être erronée et nous ne l'avons pas reproduite : elle n'a pas de correspondant au § 441 et il est improbable qu'on se soit appliqué à établir à quel moment de l'année Melkiçedeq jeta les fondements de la ville. La méprise qui a transporté au § 437 l'indication des mois qui appartient au § 440 est d'ailleurs très ancienne et remonte sans doute à Josèphe lui-même, car Clément d'Alexandrie, qui transcrit la notice *b*[1] d'après un chronologiste écrivant en l'an 10 d'Antonin ne connaît que le chiffre des années (*Strom.*, I, XXI, p. 409 Pott.) ; les *six* mois du § 437 sont d'ailleurs fautifs ; on a omis de faire entrer en compte le mois qui sépare 9 Loos de 8 Gorpiaios : il faut corriger en ἑπτά.

2. Destinon, *l. l.*, p. 33.

Les six mois supplémentaires du § 439 (nous avons dit[1] qu'il faut restituer en pareille place au § 440 l'indication sept mois) supposent que la royauté de David à Jérusalem commence en schebat. Ce renseignement a pour origine une computation de la durée du royaume de Juda un peu différente de celle que nous avons rencontrée dans *a*. Au § 271, l'intervalle entre l'inauguration et la destruction du Temple est fixé à 422 années (dont une incomplète) parce que les courts règnes de Joahaz (3 mois) et de Jehoiakhin (3 mois ou 3 mois et 10 jours) ne sont pas comptés : le *Sèder Olam* élimine, de même, de la somme des années des rois de Juda jusqu'à Joiaqim, l'appendice gênant du trimestre de Joahaz. Ce sont ces six mois d'abord négligés qui reparaissent ici. Leur introduction dans l'addition entraînait logiquement un déplacement d'un an dans le calcul de la date de David ; si Josèphe l'a remarqué, il a dû compter 466 ans et 6 mois (1175 ans et 7 mois) entre le jour où Jérusalem est devenue capitale et celui où elle fut ruinée par Nabuchodonosor (puis par Titus). Mais, s'il avait été capable de ce simple raisonnement, il aurait sans doute conclu que les 6 mois des petits règnes devaient se répercuter sur le millésime de Salomon comme sur celui de David. Nous avons vu que l'allégation des chiffres empêche de décider s'il a songé à 466 ou 465, 1175 ou 1174, et que peut-être il faut lui imputer personnellement les grosses fautes de calcul que supposent les totaux transmis 477 et 1179. De toute façon, il est clair que *a* et *b* dérivent de deux supputations contradictoires, encore que l'écart soit d'un an seulement, de la durée du royaume de Juda. Nous avons sans doute le droit de dénoncer ici la main de Josèphe lui-même, qui, sans prendre une notion claire de leur incompatibilité, a groupé au gré de souvenirs un peu confus des données empruntées aux leçons divergentes qui régnaient dans l'école.

Il reste à examiner *c* et *c*[1], qui s'accordent à placer en 2109-2108 le moment où Melkiçédeq bâtit Jérusalem.

Nous avons ici le seul texte, dans toute l'étendue de la littérature juive ancienne, qui tente de déterminer l'époque de la fondation de la cité sainte : la Bible ne fournit rien qui se rapporte à cet événement, auquel elle ne fait même pas allusion : rien n'y fait soupçonner que Melkiçédeq, roi de Salem, contemporain d'Abraham, ait eu en personne l'honneur de construire la bourgade appelée à de si glorieuses destinées. Josèphe, dans les *Antiquités*, signale de même la royauté de Melkiçédeq sans attribuer au « roi juste » aucun rôle dans la construction de Salem.

1. *Supra*, p. 178, n. 1.

Si la théorie qui fait Jérusalem antérieure de 2177 ans à Titus, de 1468 à Nabuchodonosor ne peut dériver d'aucun passage relatif à Salem et à son plus ancien souverain, elle doit s'appuyer sur l'interprétation de quelque autre texte de la Bible hébraïque, la chronologie de C s'étant en tous points révélée rigoureusement dépendante du livre sacré sous sa forme originale. Deux passages de Josèphe permettent de soupçonner que la date 2109-2108 pour la fondation de Jérusalem provient d'une théorie générale sur l'âge de certaines villes très antiques : Hébron naît 2300 avant la composition de la *Guerre*, c'est-à-dire vers 2220 [1], Memphis-Tanis 1300 ans avant Salomon, c'est-à-dire vers 2350 [2]. Ces chiffres donnent à penser qu'une période voisine de 2109-2108 a eu pour caractéristique la fondation des cités mêlées directement ou indirectement [3] à l'histoire d'Abraham.

Le *Sèder Olam* définit clairement cette période quand il nous apprend [4] que l'existence de Sodome remonte aux jours de Péleg. L'origine de cette théorie n'a pas échappé aux commentateurs du *Sèder Olam* [5] : si la fondation de Sodome avait pour limite inférieure l'époque d'Abraham qui l'a connue, elle a pour *terminus a quo* l'époque du Péleg, car c'est pendant la vie du fils d'Eber qu'à la suite de la confusion des langues, les peuples jusqu'alors réunis en Sennaar se dispersèrent pour se partager la terre et créer en tous lieux des colonies [6]. Ce qui est vrai de Sodome l'est évidemment d'Hébron, de Memphis-Tanis et aussi de Salem, qui ne pouvait être inférieure en antique illustration à ses rivales, et devait naturellement être représentée comme contemporaine des premiers établissements urbains.

Il nous faut donc chercher si un système qui, en vertu d'une application particulière de la théorie des semaines combinée avec la stricte fidélité à la chronologie biblique, fixe à 1062-1061 la douzième année de Salomon, comporte pour un moment de la vie de Péleg la date 2109-2108. La Bible hébraïque fournit les données suivantes :

1. Josèphe, *B. J.*, IV, IX, 7. § 531.
2. Josèphe, *A. J.*, VIII, VI, 2, § 155.
3. Abraham habite Hébron ; il n'est pas dit que la ville du Pharaon dont il fut l'hôte ait été Ço'an (Tanis identifié à Memphis), mais cela était vraisemblable d'après le Psaume LXXVIII, qui fait de Ço'an la capitale de l'Égypte ; en tout cas, l'antiquité de cette cité était assurée par Nombres, XIII, 23, qui enseigne qu'elle a été bâtie sept ans après Hébron.
4. *Sèder Olam*, ch. I.
5. Marx, *Sèder Olam*, p. 4, n. 27.
6. Josèphe, *A. J.*, I, V, 1, § 120.

De l'an 12 à l'an 5 de Salomon	7 ans.
De la sortie d'Égypte à l'an 4 de Salomon.....	480 —
De la vocation d'Abraham à l'Exode.....	430[1] —
De la mort de Péleg à la vocation.....	27 —
Durée de la vie de Péleg depuis la naissance de Re'u.	209 —
De la naissance de Re'u à celle de Péleg	30 —
	1183 ans.

Il ressort de ce tableau que la naissance de Péleg doit tomber en 2245, celle de Re'u en 2215, la mort de Péleg en 2006, et que la date donnée pour la fondation de Jérusalem correspond à un point remarquable de la partie de la vie de Péleg comprise entre la naissance de son fils et sa mort : 2109 est, *à une unité près*, à mi-chemin de 2215 et de 2006.

La datation de la *Guerre* occupe ainsi une situation exactement intermédiaire entre celle des *Antiquités*[2], qui veut que la dispersion et le partage des territoires se soient effectués au moment de la naissance de Péleg, et celle, adoptée par le *Sèder Olam*, qui place la fondation de Sodome (à laquelle nous avons le droit d'adjoindre les autres villes) en l'année même de sa mort.

Un remarquable fragment conservé par le *Sèder Olam* permettait de supposer l'existence de la solution intermédiaire que nous croyons reconnaître dans l'indication des §§ 437 et 441 : « R. Yosé a dit : Eber fut grand prophète en donnant à son fils, sous l'influence d'un esprit divinatoire, le nom de *Péleg* (division), car il est écrit que c'est pendant la vie de Péleg que la terre fut divisée. Si tu dis (que la dispersion s'opéra) au commencement de sa vie, (je réponds que) Ioqtan était le frère puîné de Péleg et qu'il engendra des chefs de familles qui furent comprises dans la dispersion. Si tu dis (qu'elle s'opéra) au milieu de sa vie, (je réponds que) l'Écriture ne donne pas d'indications incertaines. En disant que la terre fut divisée pendant sa vie, elle n'a pu désigner que la fin de sa vie. »

La première phrase peut seule être attribuée avec certitude à Yosé ben Halaphta ; il en résulte, du moins, que le maître de la chro-

1. C'est le chiffre basé sur Exode, XII, 40, interprété suivant la théorie qui retrouve dans les 430 ans toute l'époque intermédiaire entre Abraham et la sortie d'Égypte. Cette conception du passage qui fait violence au texte, mais est exigée par Exode, VI, 18 et suiv., paraît avoir régné sans partage sur le judaïsme ancien : elle apparaît à la fois dans la traduction des Septante d'Exode XII, dans la version samaritaine, dans le *Sèder Olam* (avec une légère variante), dans les *Antiquités* (cf. Bousset, *Zeitschr. f. altt. Wiss.*, XX, p. 139 et suiv.), dans Ep. aux Galates, III, 17.

2. Josèphe, *A. J.*, I, VII, 4, § 147.

nologie talmudique rejetait la théorie qui faisait la confusion des langues contemporaine de la naissance de Péleg, car en ce cas le nom de l'enfant n'eût pu être considéré comme prouvant chez son père l'esprit de prophétie. La discussion qui suit est sans doute l'œuvre d'un annotateur postérieur [1] : les deux textes de Josèphe montrent qu'il y faut voir, non la réfutation d'hypothèses posées par l'écrivain lui-même, mais une polémique contre des systèmes qui avaient sans doute encore des défenseurs au moment où le texte était rédigé.

A la vérité, le polémiste ne paraît pas connaître la particularité introduite par le texte de la *Guerre* dans le calcul des années de Péleg : nous avons noté que celui-ci fixe la naissance des villes, non vers le milieu des 239 ans de Péleg, mais vers le milieu des 209 années de sa vie qui commencent à la naissance de Re'u.

Le calcul que vise directement le critique est celui que nous a conservé le *Livre des Jubilés*, où Péleg naît en 1567 et voit s'opérer la dispersion en 1688, c'est-à-dire en la 121e année d'une vie qui en compte 239, et en l'année qui suit celle où il a atteint la moitié de sa durée. Le *Livre des Jubilés* nous explique cet écart d'un an que nous avons déjà noté à propos de la date 2109, d'une unité postérieure à l'exact partage de l'intervalle 2215-2006. Il situe, en effet, en 1645 le début des travaux de la tour de Babel et en 1687 leur achèvement [2] : l'année médiane de Péleg, la 120e, est donc celle de la confusion des langues ; la dispersion des Noahides et la fondation des villes appartiennent à l'année suivante, la 121e de Péleg si, avec les *Jubilés*, on compte sur 239, la 106e si, comme Josèphe dans la *Guerre*, on compte sur 209.

Le même apocryphe nous permet de soupçonner la raison qui a pu déterminer l'auteur du calcul des §§ 437 et 441 à prendre comme point de départ du compte des années de Péleg la naissance de Re'u. Il interprète le nom de Re'u par la rac. רעע, parce que c'est à sa venue que les hommes devinrent mauvais. La perversité des Noahides datant du jour où parut le fils de Péleg, les événements auxquels elle donna lieu furent calculés à partir de cette naissance. Le Josèphe de la *Guerre* est l'écho d'un agadiste qui, pour obtenir la date de cette confusion des langues, divisa en deux les années de Péleg commençant à ce *terminus a quo*, et fixa à l'année suivante la construction de Salem par Melkiçédeq [3].

1. Cf. les notes de Ratner et de Marx au ch. I du *Sèder Olam*.

2. Cf. Rönsch, *Buch der Jubiläen*, p. 242.

3. Les chiffres donnés pour Hébron et Memphis-Tanis par le livre IV de la *Guerre* et le livre VIII des *Antiquités* sont étrangers à ce système. On peut supposer que dans

La chronologie universelle de l'époque pré-tannaïte. — Il ne saurait être douteux que, si la main de Josèphe se reconnaît à quelques menues fautes, telles que l'incertitude du calcul des six mois de règne de Joahaz et de Joiakim, et la substitution du nom de Cyrus à celui de Darius, le tableau des dates de Jérusalem, construit sur la base du système C, est l'œuvre de calculateurs réfléchis respectueux de la tradition biblique telle que nous l'ont conservée les massorètes, et qui ne se permettent de la compléter qu'au moyen des éléments fournis par l'agada. En plaçant la ruine du premier Temple en 641, l'inauguration par Salomon en 1062, l'avènement de David dans la ville en 1106, la fondation de Salem en 2109, Josèphe ne s'est pas écarté de la doctrine chronologique communément admise des patriotes, spectateurs de l'écroulement de l'an 70, soucieux de condenser en un bref tableau les grandes étapes du passé de la cité que « ni son antiquité, ni son immense richesse, ni son peuple répandu sur la face de la terre entière, ni le renom de son culte n'avaient pu sauver de la ruine ».

Ce sommaire de l'histoire de Jérusalem nous fournit une chronologie continue pour la période de 2177 années qui va de la fondation des villes, postérieure d'un an à l'achèvement de la Tour de Babel, à l'an II de Vespasien.

La Bible hébraïque pourrait suffire à nous apprendre quels espaces de temps les docteurs du premier siècle assignaient à la période antérieure à la dispersion. Les indications chronologiques sur les origines sont presque entièrement dépourvues de ces ambiguïtés ou de ces contradictions qui autorisent, pour les époques postérieures, les interprétations les plus divergentes; elles ne permettent guère le doute que sur les deux années de Sem après le déluge qu'on est incliné à faire entrer en compte par Genèse, XI, 10, et à négliger par Genèse, V, 31. Le calcul donné par Josèphe au livre X des *Antiquités*, et qui, jusqu'à la sortie d'Égypte, est rigoureusement conforme à la Bible, dissipe même cette légère cause d'incertitude et nous donne pour les temps qui finissent à Moïse une chronologie aussi strictement orthodoxe que celle du livre VI de la *Guerre* : l'Exode est placé en 2451 d'après les chiffres bibliques : 1656 jusqu'au déluge; 365 jusqu'à la migration d'Abraham, les deux ans de Sem n'étant pas comptés, contrairement à la prati-

B. J., IV, §, 531. Josèphe, a arrondi par erreur à 2,300 au lieu de 2,200 ; mais il est encore possible que la source ait placé la fondation des villes en l'an 1 de Péleg, auquel cas le chiffre aurait toute l'exactitude qu'on peut demander à un nombre rond. La donnée sur Ménès et Memphis-Tanis est irréductible à la précédente et trop élevée ; ici nous sommes sans doute en présence d'un calcul bâclé propre à Josèphe.

que du *Sèder Olam* ; 430 jusqu'à la sortie d'Égypte). Il est dès lors aisé de reconstituer le canevas de l'*ère de la création*, telle que pouvaient la concevoir les devanciers de Yosé ben Halaphta :

Déluge		1656 ab Ad.
Dispersion des peuples		1891 —
Migration d'Abraham		2021 —
Exode		2451 —
Inauguration du premier Temple	(kislew)	2939 —
Ruine	(ab)	3361 —
Début des travaux du second Temple		3431 —
Ruine du second Temple	(ab)	4070 —

Il a pu exister des systèmes concurrents qui, pour l'époque qui suit la chute du royaume de Juda, adoptaient les chiffres impliqués par A, B ou D : l'écart en plus était de vingt ans au maximum. Pour la période antérieure à Nabuchodonosor il n'a pas dû y avoir dans les écoles de dissidence sérieuse : l'accord presque complet des chiffres donnés plus haut avec ceux du *Sèder Olam* en est un assez sûr indice.

L'ère de R. Yosé, qui, par le *Sèder Olam*, s'est imposée à la Synagogue, ne se distingue guère de celle qui est implicitement contenue dans les textes de la *Guerre*, IV, et des *Antiquités*, X, que par une modification dans la conception des semaines, déterminée par la chute du second Temple.

III

Démétrius.

Un des trop rares fragments de Démétrius le chronographe conservés par Clément d'Alexandrie veut qu'il se soit écoulé 573 ans et 9 mois depuis la déportation des dix tribus, 338 ans et 3 mois depuis la déportation des Hiérosolymites jusqu'au règne de Ptolémée IV [1].

L'avènement du quatrième Lagide étant de Thoth 222-221 [2], la prise de Jérusalem serait fixée à ab 561-560, la prise de Samarie en schebat 796-795.

Mais il est évident que l'un de ces chiffres est affecté d'une er-

1. Cf. sur cette date Holleaux, dans *Mélanges Nicole*, p. 273 et suiv.
2. Clément d'Alexandrie, *Stromat.*, I, XXI, p. 403 Pott.

reur de cent ans : car Démétrius n'a pu compter que 135 ans et 6 mois [1], non 235 ans et 6 mois, entre la chute d'Israël et celle de Juda.

Pour ramener entre les deux nombres l'intervalle historique, il faut ou réduire 573 à 473, ou élever 338 à 438. Schürer a reconnu [2] que cette dernière opération est indiquée par les divers textes qui s'accordent à reporter la victoire de Nabuchodonosor au milieu du VIIe siècle, alors qu'aucune tradition antérieure à Clément d'Alexandrie n'abaisse l'événement au-dessous de sa date historique.

Nous pouvons faire un pas de plus. Nous avons montré plus haut que le livre X des *Antiquités* porte la trace d'une théorie qui donne pour la chute de Jérusalem une date plus haute que celles que Schürer a déterminées : le système D nous a conduits jusqu'à l'année 661-660. C'est celle-là même, la 439 : avant 222, que fournit le ἔτη τριακόσια τριάκοντα ὀκτώ de Démétrius, rectifié en τετρακόσια comme l'exige le voisinage de ἔτη πεντακόσια ἑβδομήκοντα τρία.

Démétrius est donc sous la dépendance de la chronologie issue du livre de Daniel. Il ne peut, par conséquent, comme Schürer, après d'autres, l'a conclu de la manière dont est introduit le nom du quatrième Ptolémée, avoir écrit sous ce Lagide.

Les chronographes n'ayant dû songer à tirer à eux la prophétie des semaines qu'à une époque déjà quelque peu éloignée des temps macchabéens et quand Daniel était déjà devenu, en quelque sorte, canonique, il n'est que prudent de reléguer Démétrius jusque vers la fin du IIe siècle [3]. La date *minima* est donnée par l'insertion des extraits de son Περὶ τῶν ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ βασιλέων dans la compilation du Polyhistor (-40). Le calcul de la date biblique par rapport à Ptolémée IV prouve seulement que le rédacteur de

1. Démétrius assigne l'exil des dix tribus à l'an IV d'Ezéchias, conformément au rapprochement de II Rois, XVI, 2; XVII, 1 et 6. Il entre ainsi en conflit avec les assertions catégoriques de II Rois, XVIII, 9-10, mais on ne peut le rendre responsable des contradictions du texte biblique. Il va sans dire que les 135 ans et 6 mois ne supposent aucune tradition, étrangère à la Bible, sur le mois de l'exil samaritain : ils sont obtenus par l'addition des 25 dernières années de règne d'Ézéchias et des 110 ans 6 mois de ses successeurs, y compris Joahaz et Jehoiakin.

2. Schürer, *Geschichte*, III, p. 350.

3. Nous relevons ici un détail qui n'est pas fait pour accroître notre confiance en l'antiquité relative de Démétrius. Il pose comme mois de l'avènement de Ptolémée IV Thoth, c'est-à-dire le premier de l'année égyptienne, auquel la convention courante chez les chronographes reportait le commencement de l'année de règne. Le renseignement doit donc être emprunté, non à des annales exactes, mais à un document du genre du *Canon des Règnes* (nous ignorons, il est vrai, le début réel de la royauté de Ptolémée IV; mais ce serait grand hasard s'il avait coïncidé exactement avec le début de l'année).

cette chronologie a voulu faire passer son écrit pour l'œuvre d'un passé déjà assez lointain, de même que le nom de Démétrius permet de soupçonner qu'il a eu le dessein d'en imputer la paternité à un non-Juif [1].

Démétrius ayant incontestablement utilisé la version des Septante, Schürer a invoqué sa contemporanéité avec Ptolémée IV contre la thèse de Willrich qui abaisse jusqu'au milieu du IIe siècle la date de la traduction grecque de la Bible ; on voit ce qui reste de l'argument.

IV

Yosé ben Halaphta.

Les 490 années. — C'est à Yosé ben Halaphta que le Talmud [2] et le *Sèder Olam* [3] font honneur de celle, de toutes les formes de la théorie chronologique des semaines, qui a eu le succès le plus durable. Son système, qui retrouve dans les 490 années l'intervalle compris entre la prédiction de Jérémie en l'an IV de Joiaqim et la destruction du second Temple, a été adopté par la Synagogue et forme un des éléments essentiels de l'ère de la création du monde qu'elle a conservée jusqu'à nos jours.

La part d'invention de Yosé, à vrai dire, n'est pas aussi grande qu'on a pu le penser. L'idée de demander au chap. IX de Daniel la réponse à l'énigme chronologique posée par la lacune des annales juives était vieille, au moment où il a écrit (première partie du IIe siècle), d'au moins deux cents ans. D'autre part, ce n'est pas Yosé qui a le premier identifié la période terminale des semaines avec la guerre contre les Romains et l'avènement de l'an 70, car cette interprétation est née au lendemain de la catastrophe, et déjà Josèphe la formule timidement [4]. On pouvait, il est vrai, reconnaître dans l'arrivée de Titus et de son armée l'accomplissement du והעיר והקדש ישחית עם נגיד הבא ; dans la mort du grand-prêtre Ananos celui du יכרת משיח ; dans l'arrêt du sacrifice journalier ce-

1. Josèphe (*Contre Apion*, I, XXIII) croit Démétrius identique à Démétrius de Phalère. Josèphe a-t-il fait confusion, ou le chronographe se serait-il abrité derrière le nom du lettré auquel la lettre d'Aristée devait attribuer un si vif intérêt pour l'histoire juive?

2. *Aboda Zara*, 9*a*.

3. *Sèder Olam*, ch. XXVII-XXX.

4. Cf. Fraindl, *Die Exegese der siebzig Wochen Daniels*, pp. 19 et suiv.

lui du ישבית זבח ומנחה sans conclure immédiatement à un remaniement de la chronologie adoptée pour l'histoire des derniers siècles ; mais tout porte à croire que le pas fut franchi avant Yosé.

Il reste en propre au docteur tannaïte d'avoir substitué à la limite initiale jusqu'alors admise un *terminus a quo* nouveau, et d'avoir combiné habilement, pour les faire tenir dans le cadre étroit des 490 années, les éléments qu'imposaient au chronographe la Bible et les connaissances historiques des contemporains.

Sur le premier point, il assigna comme terme initial aux semaines l'an IV de Joiaqim, et non plus la prise de Jérusalem par Nabuchodonosor ou la déportation des derniers Judéens. La raison de cette modification est évidemment le désir d'obtenir un accomplissement aussi littéral que possible des paroles de la prophétie définissant le *terminus a quo* : מן מצא דבר להשיב ולבנות ירושלם. Elle a pour conséquence d'englober dans les soixante-dix années de l'exil le reste du règne de Joiaqim et le règne de ses successeurs ; il y a eu 52 années d'exil véritable, précédées de 18[1] ans pendant lesquels le Temple et la ville ont poursuivi une existence condamnée.

Yosé a divisé comme suit les 490 années :

Exil	70 ans.
Domination des Perses	34
Domination des Grecs en Elam	6[2]
Domination universelle des Grecs	174
Hasmonéens	103
Hérodiens	103

L'addition des trois derniers chiffres donne 380 : le début de l'extension de la suprématie grecque sur tout l'Orient est donc fixé à l'an 311. C'est là la date, à une année près, du début de l'ère des Séleucides : une théorie historique populaire faisait donc commencer avec l'institution de cette ère la domination des Grecs sur la Palestine. Mais la chute de Jérusalem est de l'an 381 du *minian schetarot*. Pourquoi l'époque des Grecs est-elle retardée d'un an?

Loeb a répondu[3] que la réduction de 381[4] à 380 a été déterminée

1. 19 (et, d'autre part, 51) eussent été plus corrects; car Yosé fait rentrer dans l'exil la 4e année de Joiaqim, comme l'indique le nombre 410 donné par le *Sèder Olam* pour la durée du royaume de Juda (depuis l'an V de Salomon), nombre qui dérive sans doute du chronographe tannaïte.

2. *Aboda Zara*, 10 *a*. On doit à Rühl d'avoir fait ressortir l'importance de cette donnée, *Der Ursprung der jüdischen Weltära*, dans *Deutsche Zeitschr. f. Geschichtswiss.*, Neue F., t. II, p. 192.

3. Isidore Loeb, *Revue*, tome XIX, p. 205.

4. Loeb dit par erreur 382.

par le goût de la chronologie juive pour les chiffres ronds. L'explication est insuffisante : en effet, loin de faire apparaître le nombre rond 380, en additionnant les trois derniers termes, le *Sèder Olam* et R. Yosé, avant lui, groupent ensemble les 6 années de la domination des Grecs en Elam et les 174 de leur suprématie en Palestine de manière à obtenir un chiffre 180, qui, ajouté à ceux qui correspondent aux périodes hasmonéenne et hérodienne, donne tout autre chose qu'un chiffre rond.

En réalité, la petite tricherie qui a ramené de 312 à 311 le commencement de la période grecque était imposée par les chiffres antérieurs, imposés par la Bible et intangibles.

La Bible dictait, pour l'époque antérieure aux Grecs, et immédiatement consécutive aux 70 ans de l'exil, les durées suivantes :

3 ans pour Cyrus, l'an I étant identique à la dernière (70e année) de l'exil ;
32 ans pour Artaxerxès ;
6 ans pour Darius.

On ne peut guère hésiter à reconnaître dans les trente-quatre ans des Perses les 2 années de Cyrus ajoutés aux 32 d'Artaxerxès ; et dans les six ans de Yavan en Elam les 6 années de Darius. C'est assurément une idée singulière que celle qui a fait de Darius un roi des Grecs de Susiane : elle est sans doute sortie de la vague notion que la conquête de l'empire perse par les Grecs était antérieure à l'ère des Séleucides.

Les 110 années indiquées par la Bible pour la durée de l'exil et des règnes de Cyrus, Artaxerxès et Darius, ajoutées aux 381 que comptait l'ère des Séleucides en 69-70, donnaient un total de 491. Le lit de Procuste des soixante-dix semaines exigeait le sacrifice d'une unité : ce fut naturellement la période profane qui en fit les frais.

La répartition des 380 années en trois périodes de 174, 103 et 103 années n'est pas exactement conforme à l'histoire, et présente des difficultés que les explications jusqu'ici proposées n'ont pas levées.

Le chiffre 174 pour l'époque de la domination grecque en Palestine est trop fort. Il conduirait en 138-137 pour la date initiale de la dynastie hasmonéenne, et, si bas que l'on place le terme officiel de la souveraineté séleucide en Palestine, il est de plusieurs années antérieur.

Le chiffre 103 pour les Hérodiens est, en revanche, trop faible. En plaçant l'an I d'Hérode en 37-36 (l'année précédente étant comptée tout entière au dernier Hasmonéen), on obtient pour la dynastie

tout entière, jusqu'en l'an 69-70, un total de 106 ans. Le chiffre réel a donc été réduit.

En considérant l'identité des chiffres affectés aux Hasmonéens et aux Hérodiens, on se convainc sans peine que l'un des chiffres historiques a été, par amour de la symétrie, remanié de manière à devenir exactement conforme à l'autre. Nous avons de fortes raisons de croire que c'est sur le patron des 103 années hasmonéennes qu'ont été ajustées les 103 années hérodiennes.

La dynastie fondée par Simon Macchabée s'étant éteinte en 38-37, la première des 103 années correspond à 140-139. C'est, en effet, là l'an I du pouvoir légitime de Simon, car c'est le 18 éloul de l'an 172 des Séleucides, le dernier mois de l'an 141-140, que fut voté par le peuple, les prêtres, les chefs du peuple et les anciens du pays, le décret qui lui conférait, à titre héréditaire, les fonctions de grand-prêtre, stratège et prince [1]. Il importe peu que, d'après une information par ailleurs très suspecte du premier livre des Macchabées [2], le peuple d'Israël ait commencé dès 170 Sél. (143-142) à employer dans les contrats la formule « ἐπὶ Σίμωνος ἀρχιερέως μεγάλου καὶ στρατηγοῦ καὶ ἡγουμένου Ἰουδαίων » : le pouvoir de fait n'est devenu pouvoir légal que quand la nation l'a sanctionné, et la tradition orthodoxe devait d'autant plus incliner à compter à la domination séleucide les années antérieures à l'acte d'éloul 141-140 que c'est seulement en 142-141 qu'avait pris fin l'occupation par les Grecs de la citadelle de Jérusalem [3].

L'indication relative aux 103 années des Hasmonéens étant, à la différence de celle qui précède et de celle qui suit, en accord avec une conception historique plausible, il est permis de la tenir pour l'élément consistant sur lequel les autres se sont modelés ; les

1. I Macc., XIV, 41-42.

2. *Ib.*, XIII, 42.

3. *Ib.*, XIII, 51. La théorie de Merzbacher (*Zeitschr. f. Numismatik*, V, p. 292 et suiv.) et de Madden, *Coins of the Jews*, pp. 65-67, reçoit, si nous ne nous trompons, une force nouvelle de la fixation à 140 du point de départ des 103 années hasmonéennes. Merzbacher et Madden, après lui, soutiennent que l' « ère de Simon » part du décret d'éloul et que Simon n'a eu comme années officielles de règne que l'intervalle entre le 18 éloul 140 et schebat 135 : c'est à ces cinq années que correspondent les années numérotées I à V des sicles d'Israël. Les objections dirigées contre cette hypothèse par Schürer (*Geschichte*, I, p. 244) ne sont guère convaincantes. Schürer croit ruiner l'argument tiré par Merzbacher de I Macc., XIII, 38-40, en faisant remarquer que l'ambassade de Simon à Rome n'était pas de retour en éloul 141-140 et n'est revenue qu'en 139-138 : mais l'édit invoque simplement l'impression favorable aux Juifs que fit en Syrie l'accueil honorable fait aux envoyés de Simon ; que cette réception ait ou non influé sur les décisions de Démétrius, il faut, pour expliquer la phrase, supposer que la concession par Démétrius de la liberté et de l'exemption est postérieure à l'arrivée en Italie des ambassadeurs partis en 141-140.

106 années hérodiennes ont perdu trois unités pour prendre le niveau de la période précédente, par une application de cette loi de parallélisme qui a inspiré aux chronographes des premiers siècles tant de combinaisons puériles[1] ; les trois années devenues disponibles n'ont pu être attribuées qu'à la période séleucide, qui, après avoir rétrogradé de 172 ans à 171 en vertu de l'annulation de l'année initiale, s'est trouvée fixée définitivement à 174.

Le système chronologique de R. Yosé. — Dans l'ère de la création du monde basée sur la théorie des semaines dont nous venons d'analyser la forme, l'an II de Titus est la 3830e. C'est dire que l'an IV de Joiaqim, point terminal des phases antérieures, doit être la 3340e.

Avec la computation du *Sèder Olam*, nous n'arrivons qu'à 3338, l'Exode, qui est de 2448, étant séparé par 480 années de la fondation du Temple, et celle-ci par 410 années de la prédiction de Jérémie. Pour retrouver le calcul d'où est sortie l'ère de la création, il va de soi que nous devons chercher un système où la somme globale ne soit pas différente du total des facteurs composants ; la computation primitive de R. Yosé ne devait pas être affectée de l'erreur dont témoigne l'écart entre 3830 et 3338 + 490.

Nous avons vu que Josèphe, quand il reproduit des chiffres conformes à une stricte interprétation de la Bible, place l'Exode en 2451. L'intervalle entre la sortie d'Égypte et le point de départ de la prédiction des semaines étant de 890 ans, nous arrivons ainsi pour l'an IV de Joiqim, au chiffre 3341, supérieur d'une unité seulement à celui qu'exige le total 3830. On peut proposer diverses explications à cette différence d'un an : nous supposons que R. Yosé aura considéré l'an 2451 à la fois comme le dernier des 430 de la captivité d'Égypte et le premier de la série de 480 que clôture le début des travaux de Salomon. L'an IV de Salomon tombe ainsi en 2930, la fin de la période royale (non compris les 18 années incorporées à l'exil) en 3340.

Le *Sèder Olam* ajoute 480 + 410 à 2448 : la discordance entre ce dernier chiffre et le traditionnel 2451 provient de la fixation à 425 ans (au lieu de 430) de l'intervalle entre Abraham et l'Exode, d'où une différence en moins de cinq ans qui n'est rachetée qu'en partie par l'élévation à 367 (pour 365) du nombre des années entre le Déluge et la migration d'Abraham.

Isidore Lévy.

1. Cf. Waitz, *Chronol. Syäne.*

L'ESPRIT

DU CHRISTIANISME ET DU JUDAISME

A PROPOS DE QUELQUES PUBLICATIONS RÉCENTES

Je ne sais plus qui — mais à coup sûr c'était un Français — écrivait, il y a quelque temps : Où donc est le pays qui se passionne encore pour les débats théologiques ? Ce pays existe, et il est à nos portes : c'est l'Allemagne. On se rappelle avec quelle émotion furent accueillies les conférences retentissantes où l'assyriologue F. Delitzsch se faisait fort de démontrer que les Hébreux devaient la plus grande partie de leurs croyances et de leurs institutions à la civilisation assyro-babylonienne [1]. Ce fut surtout un succès de scandale ; l'empereur-théologien « se mobilisa » en personne, et bientôt ce problème d'histoire comparée dégénéra en une querelle sur l'historicité de la révélation et la divinité du christianisme Querelle d'Allemands, querelle de théologiens. Les théologiens, en Allemagne, ce sont les savants qui font du christianisme le centre ou l'aboutissement de leurs études, et qui ont pour pensée de derrière la tête, ou pour intention avouée, la conclusion dernière de Renan : *Finito libro, sit laus et gloria Christo* [2]. Pour eux, il fallait avant tout maintenir, contre Delitzsch, l'originalité et la supériorité de la religion israélite, mère de l'Évangile Mais quand Jésus paraît et que de l'arbre du judaïsme se détache le rameau chrétien, tout leur effort tend à démontrer que le tronc s'était desséché au point d'être infécond, qu'entre les mains des « Pharisiens » et des

1. Cf *Revue*, XLV (1902), pp. 142-144.

2. Renan, *Histoire du peuple d'Israël*, V, chap. XVIII. Wellhausen couronne également son Histoire (*Israelitische und jüdische Geschichte*, 5e éd., 1904) par un chapitre sur Jésus et l'Évangile.

« scribes », la religion vivante de la Bible s'était atrophiée en un légalisme étroit et écrasant. Quand on a nommé Wellhausen, Schürer, Harnack, Holtzmann, Pfleiderer, on a cité les historiens les plus autorisés des origines du christianisme, et l'on a énuméré en même temps ceux qui, dans leur science « cause-finalière », ont fait, avec plus ou moins de partialité et de sévérité, le procès du judaïsme de l'époque évangélique. Contre ces juges et ces accusateurs s'est levée toute une pléiade de savants juifs qui déploient beaucoup de science et d'habileté à reviser, pièces en mains, ces sentences malveillantes et injustes.

C'est une des phases de ce débat que nous avons l'intention de résumer, en témoin impartial, sinon désintéressé, en spectateur plus soucieux de marquer les coups que d'en distribuer.

I

L'Essence du christianisme de Harnack.

Donc, l'apologétique renaît. Un de ses plus illustres parrains est M. Ad. Harnack, le savant professeur d'histoire ecclésiastique à l'Université de Berlin, dont les travaux sur l'Histoire des dogmes, sur la Mission et l'expansion du Christianisme sont universellement admirés, et dont on recommande les cours à tous les étudiants désireux de se soumettre à une étroite discipline scientifique. Les recherches les plus minutieuses de l'érudition la plus aride n'ont pas étouffé chez lui le métaphysicien et le croyant, et, sous les apparences d'un aperçu historique, c'est bien un manifeste théologique qu'il a lancé en publiant les conférences qu'il a faites en 1899-1900 aux élèves de toutes les Facultés de Berlin[1]. L'impression fut considérable, et l'émotion soulevée par ce petit volume, qui a dépassé maintenant le 50e mille, s'est d'autant moins ralentie que Harnack a maintenu et soutenu ses idées dans d'autres écrits.

L'autorité personnelle du théologien et la considération dont il

1. *Das Wesen des Christentums*, sechzehn Vorlesungen vor Studierenden aller Facultäten im Wintersemester 1899-1900 an der Universität Berlin gehalten von Adolf Harnack. Leipzig, J.-H. Hinrichs, 1900 ; 189 pp. gr. in-8°. — Une traduction française a paru sous le titre de *l'Essence du Christianisme* (Fischbacher, 1902, 320 pp. in-8°). C'est à cette traduction que nous nous référons en général pour plus de commodité, en la corrigeant au besoin d'après l'original.

jouit n'ont pas peu contribué au retentissement de son livre, car ses théories n'ont rien d'essentiel qui n'ait déjà été dit en Allemagne, ou même en France[1]. Comme tous les protestants, il veut réduire le christianisme à un minimum de croyances, ou, comme il dit, rendre au christianisme sa pureté primitive, en se fondant sur l'autorité des Écritures, car c'est le sort de toutes les réformes religieuses de se réclamer du Livre, et les sectes nouvelles sont d'abord des écoles d'exégèse. Déjà Luther a prétendu revenir à l'Évangile, mais n'étant même pas à la hauteur de la science de son temps, il n'a pas su séparer le noyau de l'écorce (p. 305). Harnack est un savant, et c'est à la lumière « de la science historique et de l'expérience acquise par l'histoire vécue » (p. 7) qu'il va dégager l'essentiel de la prédication de Jésus, car l'Évangile contient, sous des formes historiques changeantes, quelque chose dont la valeur subsiste à travers tous les siècles. Ces notions éternelles et vraiment sans époque sont au nombre de trois, dont chacune d'ailleurs est si complète qu'elle renferme les deux autres. Chacune des trois est tout, l'une est l'autre et les trois ne font qu'un.

La première a pour objet le royaume de Dieu et son avènement. Repoussant les espérances politiques et terrestres de ses compatriotes, c'est Jésus déjà qui a vu, mais lui le premier, dans le royaume céleste un état intérieur et actuel, non pas une révélation extérieure et eschatologique de Dieu, mais une force qui agit présentement en nous[2]. Profondément pénétré de l'opposition entre le royaume de Dieu et celui du monde, il se figurait que celui-ci serait anéanti après une lutte dramatique. Pour d'aucuns, ce drame final est l'essentiel, tandis que les autres éléments ne seraient que des variantes, peut-être même des interpolations. Cela n'est pas; Jésus a partagé et conservé la croyance des deux royaumes, mais ce qui lui appartient en propre, c'est l'idée que le royaume de Dieu se trouve déjà en nous (pp. 57-69).

On pénètre encore plus avant dans sa prédication si l'on examine sa conception de la paternité de Dieu. Dieu est le Père, et, du fait de ce rapport, l'âme est ennoblie au point qu'elle peut s'unir et s'unit à lui. C'est l'idée exprimée par le *Pater*, qui respire la foi intérieure, pleine de quiétude, de l'homme qui se sent garanti par Dieu, qui sait que la Providence a une sollicitude in-

1. V. surtout A. Sabatier, *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire* (livre II, ch. II : « De l'essence du christianisme », et ch. III : « Les grandes formes historiques du christianisme »).

2. Cette conception du Royaume purement moral et intérieur a fait fortune dans la théologie protestante depuis qu'elle a été brillamment développée par Albert Ritschl.

finie et que son âme à lui est ce qu'il y a de plus élevé (pp. 69-77).

La troisième sentence dans laquelle l'Évangile est compris est celle de la justice supérieure et du commandement de l'amour. En la proclamant, Jésus a séparé l'éthique du culte extérieur et des pratiques, il a fait de l'intention la mesure toujours identique de l'action, il a tout ramené à l'amour qui doit remplir l'âme entière; enfin, il a lié la morale à la religion, en l'identifiant avec l'humilité. C'est ainsi que ces trois idées se pénètrent : le royaume de Dieu n'est que « le trésor que possède l'âme dans le Dieu éternel et miséricordieux » (pp 77-85).

Ces préceptes fondamentaux sont eux-mêmes en relation avec la prédication de l'Évangile touchant les différents aspects et les grandes questions de la vie humaine : la question de l'ascétisme, ou l'Évangile et le monde; la question sociale, ou l'Évangile et la misère; celle des conventions humaines, ou l'Évangile et la loi; celle de la civilisation, ou l'Évangile et le travail; — la question christologique, ou l'Évangile et le Fils de Dieu; la question de la doctrine, ou l'Évangile et la confession [1]. L'Évangile ne commande pas le renoncement, mais de combattre l'argent, les soucis terrestres et l'égoïsme; il ne prêche pas la misère, mais il n'est pas socialiste; il n'interdit pas de lutter pour le droit, mais il ne tient pas aux conventions; il n'est pas hostile au travail, mais il a peu d'intérêt pour la culture et le progrès. Jésus n'y est pas donné comme le Fils de Dieu, mais il participe du divin autant qu'il est possible à un homme. Enfin, il ne connaît pas de dogmes, mais seulement la foi prouvée par les actions (pp. 86-161).

Après avoir expliqué, avec bien des flottements et des réticences, ce que le christianisme est, c'est-à-dire ce qu'il a été primitivement, Harnack expose ce qu'il est devenu et suit ses principales phases dans l'histoire, aux temps apostoliques, dans le catholicisme grec et romain, enfin dans le protestantisme; il prouve ainsi que l'Évangile, même lié aux spéculations métaphysiques ou aux dogmes, a continué à vivre, surnageant toujours ou plutôt restant toujours au fond (pp. 162-317).

1. Entendez : la confession de foi, le symbole ou dogme.

II

Réparties et contre-parties.

Telle est, d'après Harnack, l'essence et, si l'on peut dire, la quintessence du christianisme. De semblables idées, lancées par un homme comme lui, n'ont pas manqué de susciter les commentaires et les critiques, et ont donné naissance, en quelques années, à une abondante littérature pour ou contre. Mais nous ne nous aventurerons pas sur le terrain proprement théologique et chrétien, et même en nous confinant sur le domaine historique, nous ne retiendrons que les critiques de l'*Essence du Christianisme* qui intéressent le judaïsme et la science juive [1].

Une des premières par la date et la valeur est celle que M. Leo Bäck en a présentée dans la *Monatsschrift* [2]. Par une argumentation serrée, appuyée d'exemples topiques, il montre que Harnack, tout en ne prétendant faire que de l'histoire, s'est comporté en dogmatique et en apologiste, presque en sermonnaire. Il a prêté ses idées à Jésus, tandis qu'il affaiblissait la prédication évangélique en la dépouillant de son caractère universel (?). Il n'a pas fait davantage œuvre d'historien en condamnant le judaïsme des environs de l'ère chrétienne sans faire état des lumières que la science a projetées sur sa vie intérieure et sur ses idées; il a méconnu le double caractère, halachique et aggadique, de sa littérature, sans quoi il y aurait retrouvé les idées qui lui sont chères. Aussi bien le triomphe du christianisme est-il dû surtout aux circonstances favorables qu'il a rencontrées.

A peu près en même temps que M. Bäck, M. F. Perles écrivait

1. Il convient de faire une exception pour le livre juste, ferme et un peu lourd de l'abbé Loisy, *L'Évangile et l'Église* (Paris, Picard, 2e éd., 1903), où l'auteur, suivant le plan de Harnack, s'efforce de démontrer que le théologien protestant a mal interprété l'Évangile et que celui-ci a vraiment été réalisé par l'Église. Cette apologie scientifique et évolutionniste du catholicisme a suscité, de la part du clergé, des critiques et des censures auxquelles l'abbé Loisy a répondu en retirant son ouvrage, puis en le défendant dans *Autour d'un petit livre* (Paris, 1903). — *L'Essence du Christianisme* a été encore analysé et critiqué par le P. Lagrange, dans sa *Revue biblique*, t. X (1901), pp. 110-123 (cf. aussi *La méthode historique* [Paris, Lecoffre, 1904], pp. 27 et suiv.).

2. Leo Bäck, *Harnack's Vorlesungen über d. W. d. Chr.*, dans *Monatsschrift*, XLV (1901), pp. 97-120. Il a paru aussi un tirage à part (Breslau, W. Koebner, 1901, 24 pp. in-8°).

une étude qui, après avoir attendu en vain l'hospitalité d'un journal de Berlin, passa la mer et fut accueillie par la *Jewish Quarterly Review*, qui en publiait une traduction [1], en même temps que l'original paraissait en Allemagne [2]. M. Perles se félicite que Harnack ait constitué un corps de doctrines tout voisin de la religion juive, et d'où sont éliminés précisément les éléments que le judaïsme ne saurait accepter. Il n'en est que plus singulier, et que plus regrettable, qu'il ait eu la vue troublée en parlant des Juifs de l'ère chrétienne, et qu'il ait totalement fermé les yeux sur leur histoire au cours des dix-huit siècles postérieurs. — M. Perles côtoie parfois les questions; il pique son adversaire plutôt qu'il ne le blesse; mais ses remarques sont toujours présentées sous une forme agréable. Autant la critique de M. Bäck est haute et sereine, autant la sienne est vive et légère.

La même revue anglaise a publié un autre travail sur ce sujet. C'est une conférence faite par M. A. Wolf, à Cambridge, en 1903 [3]. L'auteur examine d'abord la méthode de Harnack, subjective et homilétique plutôt que vraiment scientifique. Il reproche à ce savant d'établir une solution de continuité entre l'Ancien et le Nouveau Testament et d'humilier le judaïsme pour l'opposer d'autant à la religion qui est issue de lui. Il montre que les accusations qu'il dirige contre lui sont entachées de rhétorique et de sophistique. Enfin, il se demande, comparant le livre de Harnack à un ouvrage analogue de M. C.-G. Montefiore, quel enseignement le judaïsme moderne, et particulièrement celui d'Angleterre, peut tirer de *l'Essence du Christianisme*. Ce travail est un « essay », qui ne vise pas à l'érudition ; mais l'auteur voit bien les choses et par leur côté essentiel ; ses critiques sont justes et portent loin parfois.

Bien plus étendue est l'étude que M. Eschelbacher a consacrée au livre de Harnack dans les colonnes de la *Monatsschrift* [4], et qu'il vient de publier, après l'avoir augmentée d'un dernier chapitre, sous ce titre : *Le Judaïsme et l'Essence du Christianisme* [5]. Elle a son

1. Felix Perles, *What Jews may learn from Harnack*, dans *Jew. Quart. Rev.*, XIV (1902), pp. 517-543.

2. Id., *Was lehrt uns Harnack?* Francfort-s.-M., Kauffmann, 1902, 35 pp. in-8°. — Cf. *Revue*, XLV (1902), p. 149.

3. A. Wolf, *Professor Harnack's « What is Christianity »*, *Jew. Quart. Rev.*, XVI (1904), pp. 668-689.

4. Joseph Eschelbacher, *Die Vorlesungen Ad. Harnack's über das W. d. Chr.*, dans *Monatsschrift*, XLVI (1902), pp. 119-141, 229-239, 407-427 ; XLVII (1903), pp. 53-68, 136-149, 249-263, 434-446, 514-534.

5. Id. *Das Judentum und das Wesen des Christentums, vergleichende Studien*, Berlin, Poppelauer, 1905 ; 172 pp. gr. in-8°. — Dans ce volume, le début du chap. VI a été allongé et un chap. VIII et dernier a été ajouté.

origine dans une série de conférences que l'auteur avait faites dans une « société d'étudiants juifs », mais la matière s'est tellement grossie sous sa main qu'elle a formé un assez fort volume, divisé en 8 chapitres. Les deux premiers, qui constituent une introduction critique, étudient les rapports du judaïsme et du christianisme en général (pp. 1-20), et plus particulièrement leurs relations historiques (pp. 20-33) ; l'auteur y expose les progrès de la science historique touchant les origines du christianisme, l'état présent de la question et la position adoptée par Harnack ; il montre que les historiens chrétiens méconnaissent pour la plupart la filiation étroite des deux religions, parce qu'ils ignorent la littérature talmudique et tout le développement postérieur du judaïsme. Les chapitres suivants examinent, l'une après l'autre, les trois idées qui sont, d'après Harnack, comme les pôles de la prédication de Jésus : la doctrine du royaume de Dieu, envisagée au double point de vue de son origine juive et du développement qu'elle a reçu dans le christianisme (pp. 33-53), la doctrine de Dieu le Père et de la valeur infinie de l'âme humaine (pp. 53-68), la justice supérieure et le commandement de l'amour (pp. 68-95). Les chapitres VI et VII suivent l'histoire du christianisme primitif, les progrès de la nouvelle religion grâce aux disciples de Jésus (pp. 95-105), grâce surtout aux colonies juives qui en furent le meilleur « terrain de culture » par leur activité littéraire et leur propagande religieuse (pp. 105-128). Dans le chapitre VIII, enfin, nous voyons des communautés purement chrétiennes se constituer, le christianisme se détacher peu à peu de la religion mère, et une nouvelle dogmatique s'élaborer avec Paul et son école. Le christianisme grec et le catholicisme romain accentuent encore ce mouvement de séparation ; puis la courbe évolutive redescend, et, avec la Réforme, s'esquisse un retour vers le judéo-christianisme. On voit que M. Eschelbacher suit à peu près Harnack pas à pas, rectifiant ses assertions ou les mettant en regard des sources juives. Sa critique, un peu menue, est toujours diligente, et il met à son service une érudition de bon aloi et tout à fait au courant ; outre Renan et Havet, dont un Français retrouve toujours avec plaisir les citations, il utilise, entre autres, la dernière édition de l'ouvrage classique de Hausrath, l'Histoire de l'époque du Nouveau Testament (*Neutestamentliche Zeitgeschichte*), et, ce qui ne manque pas de piquant, les travaux de Harnack lui-même. Il ne s'est pas contenté de présenter quelques observations ou de formuler quelques objections ; il a repris toute la question du point de vue juif, et nous a ainsi donné, fidèle au sous-titre de son livre,

autant qu'un commentaire critique de *l'Essence du Christianisme*, une suite d'études d'histoire comparée [1].

A ces critiques directes de l'ouvrage de Harnack il convient de joindre les travaux qu'il a inspirés ou dont il a fourni l'occasion, et qui sont autant de répliques indirectes. Ecartant ceux qui présentent un caractère populaire et édifiant [2], nous n'en retiendrons que deux, qui sont aussi différents de tendances qu'inégaux de mérite, et qui s'accordent pourtant — ce qui est d'autant plus remarquable — sur un ou deux points essentiels.

Quand la valeur ou le succès d'un livre fixe l'attention et sollicite la réflexion d'un lecteur, il peut arriver de deux choses l'une. Si le lecteur est réfléchi et méthodique, il prend une conscience plus nette de ses propres idées, et, élevant autel contre autel, il le fait avec netteté à la fois et sérénité. Au contraire, si c'est un esprit brouillon, où les idées ne brillent qu'au milieu d'une épaisse fumée, vite il écrit un livre confus, où il jette le chaos de toutes ses pensées, et finit, tout essoufflé, sans donner la solution qu'il promettait.

Le second cas est assez bien illustré par M. J. Fromer, qui vient de publier une étude sur *l'Essence du Judaïsme* [3], au point que

1. C'est, au contraire, quelques points seulement que M. Güdemann examine dans une série d'articles sur le judaïsme à l'époque du Nouveau-Testament tel qu'il est dépeint par les savants chrétiens (*Das Judentum im neutestamentlichen Zeitalter in christlicher Darstellung*, dans *Monatsschrift*, XLVII [1903], pp. 38-53, 120-136, 231-249 (tirage à part, Breslau, 1903, 49 pp. in-8°). Son étude, d'une « écriture » un peu serrée, et où l'on voudrait plus d'air et de lumière, est pleine de remarques et de citations intéressantes, dont nous avons fait notre profit ; mais elle vise plus particulièrement W. Bousset, dont l'ouvrage sur la religion du Judaïsme à l'époque du N. T. (*Die Religion des Judentums im n. t. Zeitalter*, Berlin, 1903) a déjà été critiqué par M. Perles (cf. *Revue*, XLVI [1903], p. 293), et a fait l'objet, de la part de M. Israël Lévi, dans son cours de l'École des Hautes Études, d'un examen critique dont les résultats seront peut-être publiés. Pour une raison analogue, quoique inverse, le livre de M. Martin Schreiner sur les tout récents jugements dont le judaïsme a été l'objet (*Die jüngsten Urteile über das Judentum*, Berlin, 1902) ne nous appartient pas : c'est une défense habile et érudite, mais de composition un peu lâche, du judaïsme contre les attaques des savants antisémites. Harnack y figure en bonne compagnie ; voir surtout pp. 14-34. — Signalons, enfin, une série d'articles substantiels sur *l'Essence du Judaïsme* dans l'*Univers israélite* de août-décembre 1902.

2. Tel est le livre de M. Simon Mandl, *Das Wesen des Judentums dargestellt in homiletischen Essais* (Francfort-s.-M., J. Kauffmann, 1904, in-8° de 100 pp.). C'est un petit recueil de dix homélies intéressantes qui pourront contribuer, suivant le vœu de l'auteur, à réhabiliter le judaïsme, mais dont « l'essence du Judaïsme » est moins le texte que le prétexte. Heureusement, elles sont résumées, en appendice, dans une série de paragraphes qui, tous, contiennent les mots « essence du Judaïsme », ce qui justifie le titre de l'ouvrage, s'il n'en assure pas l'unité. — Je ne connais pas l'ouvrage homonyme de Jelski (Berlin, Poppelauer, 1902, 43 pp. in-8°).

3. J. Fromer (Elias Jakob), *Das Wesen des Judentums*, chez Hüpeden et Merzyn,

l'auteur est aussi curieux à étudier que l'ouvrage. Si celui-ci se présente de temps en temps comme une histoire des idées de l'auteur, l'introduction est une véritable autobiographie, car nous devons savoir comment « l'image du monde se réfléchit dans l'esprit » de M. Fromer. M. Fromer est un enfant perdu du ghetto polonais ; élevé à la vieille mode, il devint pourtant un *Maskil* (intellectuel). Il se prit de passion pour la civilisation occidentale, mais le spectacle de l'antisémitisme allemand fit qu'il brûla bientôt son idole. Ayant commencé ses études et obtenu le grade de docteur, il fut nommé bibliothécaire de la communauté juive de Berlin, poste qu'il perdit à la suite d'une publication qui déplut. Aujourd'hui, il travaille à un répertoire gigantesque de toute la littérature talmudique et rabbinique [1] ; il médite aussi le Socrate de Platon (*sic*), Aristote, Descartes, Spinoza, Kant et Schopenhauer.

Si son livre ressortit à la psychologie, il intéresse aussi le publiciste. M. Fromer s'est proposé de résoudre la « question juive » en se plaçant au point de vue de la « logique pure ». Prenant pour base la littérature biblique, talmudique et rabbinique (chap. I), il établit que la religion juive est indépendante des cadres nationaux et qu'elle ne peut vivre en paix avec les autres confessions (chap. II). Comment le judaïsme s'est-il maintenu malgré tout, et d'où vient la haine dont il est l'objet? Les orthodoxes affirment que Dieu a élu son peuple et le met à l'épreuve : c'est la réponse transcendante métaphysique ; d'autres invoquent les lenteurs e les reculs de la civilisation : c'est la réponse transcendante naturelle (chap. III). La solution de M. Fromer est immanente : elle consiste... à se demander quelle est l'idée centrale, ou si l'on veut, quelle est l'essence du judaïsme. Ce n'est pas autre chose que la tendance à faire dominer exclusivement l'éthique sur la logique et sur l'esthétique (chap. IV). De ce principe découlent les mesures prises pour protéger les Juifs contre des circonstances hostiles (chap. V), les prescriptions qui règlent la conduite du particulier et son attitude vis-à-vis de la collectivité (chap. VI). Il s'est dégagé lui-même de la collaboration des prêtres, des prophètes et des scribes, avec le roi pour instrument (chap. VII). C'est ainsi que le judaïsme s'est maintenu, ne conservant que son organisation cultuelle et cérémonielle (chap. VIII). Là-dessus, M. Fromer s'en prend

Berlin-Leipzig-Paris, 1905 : VIII + 183 pp. in-8° (dans la collection des *Kulturprobleme der Gegenwart* de Leo Berg).

1. Le programme — seulement — en a paru dans la *Zeitschrift für alttest. Wissenschaft*, t. XXV (1905), pp. 349-356 (*Plan einer Real-Konkordanz der talmudisch-rabbinischen Literatur*). L'œuvre est calculée pour dix à quinze ans.

à la fois au judaïsme moderne (lisez : occidental) et au sionisme (chap. IX et X). Maintenant, la question juive est résolue (conclusion). Ou il ne reste plus qu'à la résoudre. *Parturiunt montes...* Non pas même : c'est un avortement. — Cette exposition vigoureuse, mais heurtée, écrite dans une langue vive et nerveuse, qui ne manque ni de piquant, ni surtout de mordant, est parsemée de citations banales, de définitions pédantesques, d'assertions indémontrables ou indémontrées, au milieu desquelles des aperçus intéressants ou ingénieux sont tout étonnés de se rencontrer.

On comprend qu'avec de pareilles idées et des sentiments semblables, M. Fromer professe un mépris non déguisé (il ne dissimule que le nom de son adversaire [1]) pour le « rabbin moderne » qu'est M. Leo Bäck. M. Bäck, qui avait critiqué avec tant de vigueur et de justesse les conférences de Harnack, s'est posé, à son point de vue, le même problème que le théologien protestant. Considérant que le caractère véritable du judaïsme n'est connu ni de ceux qui lui sont étrangers, ni même de ses adeptes, il s'est demandé quel corps de doctrine ce judaïsme, prenant conscience de lui-même, pouvait édifier et maintenir vis-à-vis des autres confessions. Il a livré le fruit de ses recherches et de ses réflexions dans un ouvrage qui, par le titre comme par le contenu, fait pendant à celui de Harnack. Son *Essence du judaïsme* [2] a été éditée, comme aussi le livre de M. Eschelbacher, par la jeune et active Société pour l'avancement de la science du judaïsme (Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums) qui a pris sous son patronage la *Monatsschrift*. L'ouvrage de M. Bäck est digne de cet honneur, car il est de tous points remarquable. Substantiel sans être confus, clair sans être superficiel, il expose, dans une langue précise et sous une forme agréable — comme M. Fromer, il a rejeté les références à la fin, suivant un procédé qui devrait se généraliser — les conceptions théologiques qui, dans leur essence et dans leur enchaînement, constituent ce qu'on pourrait appeler l'« esprit » du judaïsme éclairé de nos jours.

Voilà donc une série d'ouvrages qu'on peut considérer comme autant de répliques, dans les deux sens du mot, de ou à celui de Harnack. Après eux et d'après eux, nous allons rechercher si la doctrine évangélique, qu'on nous présente comme si originale, ne doit rien à la Bible, si les contemporains de Jésus n'y auraient pas retrouvé leur bien, et enfin quelle philosophie religieuse le

1. Je fais allusion à la note 60 (pp. 181-182).

2. Leo Bäck, *Das Wesen des Judentums*, Berlin, Louis Lamm, 1905 ; gr. in-8° de 166 pp.

judaïsme de nos jours oppose à un christianisme à la fois novateur et rétrograde. En d'autres termes, nous allons, sans perdre de vue *l'Essence du Christianisme*, et en la prenant au contraire pour point de départ de nos observations, jeter un coup d'œil sur la « théologie » du judaïsme avant, pendant et après la naissance de la religion de Jésus.

III

Subjectivité et mysticité.

Mais avant tout, il importe, comme l'a vu M. Wolf, de ramener les idées de Harnack à leur portée réelle et à leur juste valeur, et, avant de les mettre en regard des idées juives, d'en isoler le résidu proprement scientifique.

On a vu quel était le point de départ du théologien allemand : un retour en arrière, comme si une religion, qui résume les idées des hommes les plus hautes et toujours plus hautes, ne devait pas suivre l'ascension de l'humanité vers la science et le bien [1]. Revenir au christianisme primitif, c'est se condamner à l'immobilité, en prenant son point d'immobilité dans un temps dépassé depuis des siècles. En fait, on ne retourne pas au passé, et Harnack n'a si facilement retrouvé ses idées dans l'Évangile que parce qu'il avait commencé par les y mettre. « Il est touchant de constater que chacun, selon son propre point de vue et ses propres idées, veut se retrouver en Jésus-Christ » (p. 3). Celui qui parle ainsi en offre un bel exemple.

Les idées de M. Harnack, professeur à l'Université de Berlin, nous intéressent sans doute ; mais qu'il les présente donc comme siennes! D'un historien nous exigeons que sa description d'une doctrine soit conforme à la pensée de l'auteur, et nous nous soucions peu que la reconstruction qu'on nous en présente soit cohérente, si elle n'est pas fidèle, la question étant justement de savoir si on ne la fausse point en lui prêtant une harmonie qu'elle n'a jamais eue. Il y a deux points de vue, celui du savant et celui du philosophe. On a le droit — tel M. Brunetière refaisant le posi-

1. C'est une conception sensiblement différente que présente M. Th. Reinach dans sa conférence sur *le Progrès en religion*, publiée dans *Religions et sociétés*, Paris, Alcan, 1905. Il suffit d'y renvoyer le lecteur ; à lui de juger si, à force d'analyser la religion, M. Reinach ne l'a point volatilisée.

tivisme — de dégager d'un système « l'âme de vérité, s'il en contient une, et pour l'en dégager, on a le droit d'en déranger la belle ordonnance, d'en sacrifier les parties que l'on croit caduques ou ruineuses, et enfin de n'en retenir que ce qu'on y a trouvé de conforme, non pas tant à l'intention ou à l'idée de son auteur qu'à la vérité de tous les temps ». Mais si l'on ne veut être qu'un interprète, comment faire un choix, retenant ceci et rejetant cela, au risque de déformer la pensée dont on s'est constitué le représentant et le champion? Avec toutes les prétentions d'un historien, Harnack a toutes les intentions — et il les réalise — d'un dogmatique; M. Bäck a fort bien découvert ce mirage.

Puis, si l'historien a le droit de distinguer, d'isoler ce qui est caractéristique dans les idées d'une époque, il ne doit pas confondre ce qui était essentiel alors et ce qui est essentiel à ses yeux, car ce qui importe à un moment peut devenir accessoire plus tard et inversement. Il peut juger le passé, mais du point de vue et dans l'esprit du passé, et, s'il regrette la présence d'un élément, il ne doit point le supprimer. Harnack, au contraire, s'identifie, dirait-on, avec Jésus, ou, dirait-on encore, s'incarne en lui; ce qui lui paraît essentiel devient l'essence de la prédication évangélique. Il expose en historien ce qu'il préfère comme philosophe et comme croyant.

Nous insisterions moins sur cette double erreur de méthode, si elle n'était particulièrement sensible dans la position que prend Harnack vis-à-vis du judaïsme pour l'opposer à la doctrine de Jésus. L'abbé Loisy, dont on ne récusera pas ici l'autorité, dit fort bien qu'on n'a pas le droit « de prendre pour l'essence totale de la religion ce qui la différencie d'avec une autre... Il est donc tout à fait arbitraire de décréter que le christianisme doit être essentiellement ce que l'Évangile n'a pas emprunté au judaïsme, comme si ce que l'Évangile a retenu de la tradition juive était nécessairement de valeur secondaire. M. Harnack trouve tout naturel de mettre l'essence du christianisme dans la foi au Dieu Père, parce qu'il suppose, assez gratuitement d'ailleurs, que cet élément de l'Évangile est étranger à l'Ancien Testament. Quand même l'hypothèse serait fondée, la conclusion qu'on en tire ne serait pas légitime »[1].

Ce qui permet à Harnack d'en prendre et d'en laisser, comme on dit familièrement, c'est le caractère composite des Évangiles : sur la plupart des questions de religion et de morale, on peut y trouver

1. Loisy, *op. laud.*, Introduction, pp. XVI-XVII.

des réponses diverses, voire contraires. Ici encore, notre théologien se croit en droit, et en pouvoir, de distinguer l'essentiel du phénomène et de séparer le noyau de l'écorce, car « l'Évangile, dans l'Évangile, est quelque chose de si singulier et qui nous parle avec tant de force que nous ne pouvons manquer d'en distinguer la substance » (p. 15). Critérium bien arbitraire ! [« C'est seulement le sentiment et la volonté qui dictent de telles appréciations qui sont des faits subjectifs » (p. 20). Voilà l'aveu, et voici un exemple. La prédication de Jésus sur le royaume de Dieu prend toutes les formes, « depuis celles qui caractérisent le judaïsme de l'Ancien Testament et la manifestation visible de la puissance de Dieu jusqu'à la notion d'un royaume de Dieu actuel et intérieur, datant du message de Jésus » (p. 57). Y a-t-il lieu de faire un choix entre ces conceptions opposées, sinon contradictoires? Laissons parler un juge impartial et modéré : « Est-ce à dire, se demande M. Puech à propos de Jésus, que, dans son esprit, cette conception du *royaume de Dieu*, si matérielle chez d'autres, se spiritualise, se volatilise au point d'en arriver à ne plus désigner que le royaume des âmes saintes et pures, en qui Dieu habite déjà sur cette terre? Non, et s'il est vrai que la charité, que la simplicité et la pureté sont les conditions qui ouvrent l'accès du royaume, s'il est vrai qu'en tant que les justes les possèdent, ils sont en quelque sorte agrégés au royaume dès cette vie, l'avènement de cette ère nouvelle n'est pas une réalité présente ; c'est une grande espérance qui apparaît à l'horizon et qui ne prendra corps que par l'effet de toute une révolution cosmique. — Le texte de Luc, sur lequel semble se fonder le plus fortement l'interprétation spiritualisée du Royaume des Cieux, quand on n'en cite que le dernier membre de phrase en l'isolant, n'a, si on le prend dans son ensemble, qu'un sens vraiment clair : c'est que le royaume se réalisera à l'improviste sans que nul ait pu en fixer la date [1]. » Harnack procède souvent ainsi, faisant un choix arbitraire entre différents passages, puis les abrégeant ou

1. A. Puech, *Le Christianisme primitif et la question sociale*, dans le volume cité : *Religions et sociétés*, pp. 45-46. Les deux conférences de M. Puech, à égale distance des opinions extrêmes, exposent la solution qui a les chances d'être la plus juste sur ce problème si controversé aujourd'hui. — Le texte de Luc (XVII, 20-24) est éclairé par le rapprochement de IV Ezra, XIII, 52 : « De même que personne ne peut scruter et connaître ce qui se cache dans les profondeurs de la mer, de même aucun des mortels ne saurait voir mon fils, ni (les anges) qui sont avec lui, avant l'époque fixée, avant son jour » (trad. Kautzsch, II, p. 397). Cf. aussi la baraïta de *Sanhédrin*, 97 *a* : ג׳ באין בהסח הדעת אילו הן משיח מציאה ועקרב : la réserve que fait à ce propos Dalman (*Die Worte Jesu*, p. 117) est assez subtile.

les séparant de leur contexte, les interprétant enfin à sa guise[1].

Pour que la doctrine évangélique fût une, il faudrait qu'elle émanât tout entière d'un homme dont la pensée n'aurait jamais varié. Mais que savons-nous de Jésus? Pour Harnack, c'est un dogme, ou un postulat : Jésus est la grande, la puissante, la véritable personnalité, et quand on pousse ce « savant » dans ses derniers retranchements, il dit de lui : « c'est son secret et aucune psychologie ne peut le pénétrer » (p. 138). Or, si quelque chose n'a pas résisté à la critique subversive de Strauss et à l'analyse pénétrante de l'école de Tubingue, c'est la personnalité véritable de Jésus, ou plutôt la part qui lui revient dans la formation de la religion qui porte son nom; aujourd'hui, si les théologiens protestants ne vont pas jusqu'aux dernières conséquences de leurs théories, c'est, comme le leur disait Graetz, parce qu'ils craignent la désillusion, et « l'abîme entr'ouvert devant eux ». Et, quand on se rappelle que, l'année dernière, Guillaume II prêchait à son fils de prendre pour modèle celui qu'il lui avait désigné, en une circonstance précédente, comme « la plus personnelle des personnalités », on est tenté de se dire que Harnack suit, autant que les conclusions de la science, le mot d'ordre non pas précisément de la cour, mais de l'empereur; sans la faveur impériale, aurait-il résisté à la cabale que le parti orthodoxe avait formée contre lui? Belle occasion de disserter sur les rapports du fatalisme césarien et du mysticisme.

En effet, si nous nous demandons quel est au juste l'apport de Harnack et son « équation personnelle », nous constatons qu'il s'est approprié les idées de l'Évangile en les recouvrant, si l'on peut s'exprimer ainsi, d'un vernis de mysticisme. Ses critiques juifs n'y ont pas insisté, peut-être parce que la métaphysique est chez elle en Allemagne, et que les théologiens s'y entendent parfois sans se comprendre. Mais nous sommes inquiets, car nous aimons les pensées claires et les positions nettes. Nous ne sommes pas si satisfaits que M. Bäck de la façon dont Harnack « exécute » le travail et la science. Quant à MM. Perles et Eschelbacher, ils paraissent enchantés que le théologien protestant, ayant distillé le christianisme, ait trouvé au fond de son alambic les conceptions qui sont précisément celles du judaïsme. Oui, sans un grain de mysticisme qui nous gâte tout. Non seulement Harnack néglige certaines idées qui sont essentielles dans la religion juive, mais celles qui

1. Voyez, par exemple, pp. 67-68, l'interprétation allégorique des paraboles relatives au royaume céleste, ou, pp. 73-74, l'explication tout aggadique de la sentence sur la paternité de Dieu. C'est du véritable « derasch » (cf. Loisy, *op. cit.*, pp. 48-53).

lui sont communes avec elle, il les transforme et les transfigure. Il y a dans l'Évangile une pointe de mysticité, mais il grossit cet élément, et des notions aussi simples, en somme, que le royaume de Dieu ou la paternité divine sont par lui teintes de mysticisme ou plutôt noyées dans le mysticisme. « La religion est une vie en Dieu et avec Dieu » (p. 46) ; « la vie éternelle dans le temps, sous les yeux de Dieu et par la puissance de Dieu » (p. 8) ; « Dieu et l'âme, l'âme et son Dieu », c'est une formule qui revient quatre ou cinq fois. Du mysticisme Harnack subit ou accepte toutes les conséquences, et d'abord le mépris et l'horreur des pratiques ; il lui faut une religion « sans prêtres, sans sacrifices, sans dogmes et sans cérémonies » (p. 283). La même tendance apparaît dans le dénigrement de la culture et du progrès intellectuel, et même de l'art et du travail (pp. 20, 126-133) ; elle se manifeste également dans le dédain, plus singulier encore, de la morale. Le mot revient assez souvent, mais l'on ne dirait vraiment pas qu'il s'agit avant tout de moralité. On fait tort au christianisme en lui demandant ce qu'il a fait pour le progrès de l'humanité, car il « n'est pas un arcane éthique ou social destiné à conserver ou à améliorer » (p. 8).

Voilà donc un savant qui ne se fait pas d'illusions sur la science, et un croyant qui ne met pas la morale avant tout. Ne tenons-nous pas la preuve du mysticisme de Harnack, et, plus généralement, du caractère subjectif de sa « construction » ? Son livre est une profession de foi personnelle présentée comme un aperçu objectif ; et, quand il prétend parler en historien, on peut lui appliquer le mot qu'il prête à d'autres chrétiens : « Jésus a été cela parce que je ne puis le comprendre que de cette manière. » L'Essence du Christianisme — de Harnack, c'est l'Essence — du christianisme de Harnack.

IV

L'Évangile, la Bible et le Talmud.

C'est seulement quand on a dépouillé les idées de Harnack de leur enveloppe pompeuse et trompeuse, qu'on peut se proposer d'examiner la conformité de la doctrine évangélique avec la religion biblique et rabbinique. Mais l'enquête s'impose alors, puisque le théologien protestant ne parle que de l'originalité de l'Évangile, qu'il coupe de toutes ses attaches avec l'histoire. Pourtant il y a

trois siècles déjà que les Lightfoot et les Schœttgen ont commenté tout le Nouveau Testament au moyen de l'Ancien; de nos jours, un autre théologien protestant, A. Sabatier, a écrit : « C'est une excellente règle d'exégèse biblique que de ramener les premières idées chrétiennes à leur racine hébraïque, et de tenir pour étrangères ou adventices celles qui n'y ont pas d'attache. S'il n'y a rien d'essentiel dans le Nouveau Testament dont le germe ne se trouve dans l'Ancien, il n'y a rien de vraiment fécond dans l'Ancien Testament qui n'ait passé dans le Nouveau. Tel est l'enchaînement historique qu'il convient de respecter[1]. » Méconnaissant cette loi d'évolution, non seulement Harnack oppose constamment la Bible et l'Évangile, mais il ne distingue même pas toujours, comme font tant d'autres, la religion des prophètes de celle des « Pharisiens ». En cela, du moins, il a raison, et nous aussi, nous pouvons comparer à la fois aux conceptions bibliques et aux conceptions talmudiques celles qui constituent d'après lui l'essence du Christianisme. Il n'y a point, au regard de la science moderne, de solution de continuité entre la Bible et le Talmud; plus rapprochés dans le temps qu'on ne croyait jadis, ces deux recueils sont aussi plus voisins qu'on ne se le figure parfois par l'inspiration et le fond des idées. La religion a pu évoluer; elle ne s'est pas tournée le dos à elle-même. La même loi historique nous empêche de croire que, sans miracle, le christianisme soit sorti tout armé de la pensée de Jésus, et qu'une œuvre si importante ait pu s'accomplir sans avoir été, si l'on peut dire, couvée pendant des années dans l'esprit d'un peuple.

Jésus n'a pas introduit les notions que Harnack nous présente comme originales. C'est en parlant aux Pharisiens qu'il expose la conception du royaume de Dieu déjà réalisé dans l'homme, et c'est comme s'il leur disait : « C'est vous-mêmes qui enseignez que le Royaume réside dans l'homme[2]. » Cette croyance paraît, en effet, indiquée dans la Bible[3]. Le Kaddisch, formulaire en langue vulgaire rédigé à l'usage du peuple[4], parle du royaume de Dieu[5] : dans la Mischna apparaît le terme de מלכות שמים, associé à l'amour de

1. *Esquisse d'une philosophie de la religion...*, p. 140.

2. Luc, XVII, 20-24, ainsi expliqué déjà par Lightfoot, théologien anglais du XVIIe siècle. Nous avons fait, plus haut, une réserve à ce sujet.

3. Exode, XV, 18; Deut., IV, 29; XXX, 11 et suiv.; Isaïe, LV, 6; Jér., XXIX, 12; XXXI, 33; Psaumes, XCVI, 10; XCVII, 1; XCVIII, 6; XCIX, 1; CIII, 19; CXLV, 11-13.

4. Zunz, *G. V.*, 2e édit., p. 7.

5. וְיַמְלִיךְ מלכותיה. Sur les variantes, voir Dalman, *Die Worte Jesu*, p. 305.

Dieu[1] ; dans le Moussaf de Rosch-Haschana, certainement ancien, celui de מלכות שדי[2]. Ces textes, et d'autres encore, montrent que, pour les rabbins non moins que pour Jésus, la notion du Royaume s'était dépouillée de son sens politique et temporel, qu'elle s'était spiritualisée. C'est ainsi encore que pour Éliézer b. Azarya (fin du premier siècle) l'homme qui s'éloigne du péché « accepte le joug du royaume céleste », et la même formule est appliquée par Simon b. Lakisch (milieu du IIIe siècle) au prosélyte[3]. Seulement Jésus annonçait à ses disciples que l'avènement du Royaume était à la veille de se réaliser. Faut-il en conclure qu'il se considérait ou se donnait comme le Messie ? Meinhold ne le pense pas : « il n'est pas le Messie et ne voulait pas l'être »[4]. Wellhausen reprend textuellement l'argumentation de Meinhold : « c'est seulement à la fin, depuis le voyage de Jérusalem, que le peuple et ses disciples reconnurent en lui le Messie ; il faut croire qu'à Jérusalem il prit conscience lui-même de ce titre[5] ». Harnack avoue qu'il n'ose suivre Wellhausen dans cette voie dangereuse (p. 140) ; aussi n'est-ce pas sans embarras qu'il s'explique sur ce point. Il ne suffit pas de dire que Jésus entendait autrement que les contemporains le rôle du Messie. Les théologiens protestants continuent à parler du « Messie charnel » des Juifs, et depuis longtemps c'est un lieu commun de dire que leur eschatologie était toute temporelle. Des descriptions comme celles des apocalypses juives et des prières du Nouvel An[6] montrent assez que l'ère messianique impliquait,

1. *Berachot*, II, 1, 3 (appliqué à la récitation du Schema) ; cf. b. *Berachot*, 14 *b*.

2. Voir la belle prière de Rosch ha-Schana על כן נקוה, introduite plus tard dans le rituel des prières quotidiennes. La formule ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν se trouve chez Matthieu ; Marc et Luc disent ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ. — Sur les sources juives de la conception du Royaume, voir surtout : G. Schnedermann, *Jesu Verkündigung und Lehre vom Reiche Gottes* (2 vol., Leipzig, 1893-1896) ; H. J. Bestmann, *Entwickelungsgeschichte des Reiches Gottes unter dem alten und neuen Bunde* (Berlin, 1896 et suiv.) ; J. Boehmer, *Das Reich Gottes in den Psalmen Neue Kirchliche Zeitung*, 1897) ; *Der alttestamentliche Unterbau des Reiches Gottes* (Leipzig, 1902) ; Dalman, *Die Worte Jesu*, pp. 75 et suiv. ; Schreiner, *Jahrbuch für jüdische Geschichte und Litteratur*, t. II, p. 62. Je ne connais que par le bulletin bibliographique de la *Revue* : E. Bischoff, *Jesus und die Rabbinen. Jesu Bergpredigt und « Himmelreich » in ihrer Unabhängigkeit vom Rabbinismus dargestellt* (Leipzig, 1905) ; le titre est significatif.

3. *Sifra*, 93 *d* Weiss ; *Tanhouma*, לך לך, 6 : v. aussi *Sifra*, 112 *b* ; j. *Kiddouschin*, 59 *d* (Yohanan b. Zaccaï) ; *Genèse r.*, 9 (Simon b. Lakisch) : cf. plus bas.

4. Meinhold, *Jesus und das Alte Testament* (1896), pp. 9 et suiv.

5. *Israelitische und jüdische Geschichte*, 5e éd., pp. 387 et suiv.

6. V. Apocalypse de Baruch, XXXIX, 1-4 (trad. Kautzsch, II, p. 425) ; les eulogies de la Amida de Rosch ha-Schana (ובכן תן פחדך) et l'hymne d'Alénou qui introduit les מלכיות (cf. M. I. Lévi, *Revue*, t. LI, p. 19). Sur l'âge de ces morceaux, voir Zunz,

autant que la restauration politique ou le rétablissement des rites, une réforme morale, ainsi que l'a montré Dalman [1]. Pour ce dernier, « il n'est pas douteux que Jésus ne se soit appliqué les images prophétiques du Messie, attendu qu'il a pris le titre de « Fils de l'homme », qu'il a approuvé Pierre de le lui avoir donné [2] et qu'il s'est reconnu cette qualité en présence de Caïphe et de Pilate » [3]. Dalman fait d'ailleurs remarquer [4] que le Sanhédrin n'a pas condamné Jésus parce qu'il se donnait pour le Messie [5], mais parce qu'il s'arrogeait un pouvoir qu'on ne reconnaissait même pas à celui-ci, et qu'il se rendait ainsi coupable de blasphème. Il s'attribuait, en effet, les prérogatives divines de juger le monde, de promulguer des lois en son propre nom, de faire des miracles de son chef. En se croyant un personnage extraordinaire, doué d'une puissance merveilleuse, il heurtait les sentiments des rabbins, qui, s'inspirant de la Bible, croyaient que Dieu seul pouvait pardonner et sauver, et que l'avènement de l'ère messianique n'exigeait pas l'intervention d'un personnage surhumain. Jésus s'est-il, ici, inspiré surtout des conceptions populaires, de même qu'il a partagé les superstitions de la foule sur les démons et l'exorcisme [6] ? Harnack convient que les Évangiles nous présentent leur héros comme un faiseur de miracles, et tel aussi il apparaît dans Josèphe, qui n'y entendait pas malice [7] :

> Il avait délivré la femme possédée,
> Rendu l'ouïe aux sourds et guéri les lépreux.

Thaumaturge et Messie : c'est en cette double qualité qu'il est accueilli à Jérusalem, et c'est sous ce double chef qu'il est mis en accusation ; et, comme aux yeux du peuple et de Pilate, le Messie

Gottesdienstl. Vorträge, 2e éd., p. 386. — Dalman a réuni, à la fin de son ouvrage *Die Worte Jesu*, une série de textes messianiques juifs (publiée aussi à part).

1. *Die Worte Jesu*, pp. 241 et s.
2. Du moins d'après Matthieu (XVI, 16 et s.).
3. *Die Worte Jesu*, pp. 250 et s.
4. *Ibid.*, p. 257.
5. Cf. la légende sur le procès de Bar Kochba, b. *Sanhédrin*, 93 *b*.
6. Schreiner, *Die jüngsten Urteile*, p. 26, relève qu'au contraire, les démons et les esprits ne jouent, pour ainsi dire, pas de rôle dans la littérature même aggadique des Tannaïtes, et que ceux-ci combattent même les exorcismes et les cures merveilleuses. Ces basses superstitions circulaient dans certaines couches du peuple et se sont infiltrées dans la littérature « à côté » des pseudépigraphes. M. Th. Reinach soupçonne que plus d'un miracle qu'on racontait des exorcistes juifs a été mis ensuite sur le compte de Jésus (*Revue*, t. XLVII [1903], p. 178, n. 2).
7. *Antiquités*, XVIII, III, 3, d'après la restitution de M. Th. Reinach, *Revue*, t. XXXV (1897), pp. 7 et 10. — J. Soury, *Jésus et la religion d'Israël* (Paris, Charpentier, 1898), a fait ressortir avec beaucoup de force, sinon de mesure, cet aspect de Jésus. « Jésus fut thaumaturge ou il ne fut rien » (p. 92).

était le chef national des Juifs, son procès [1] fut surtout politique, comme celui d'autres agitateurs contemporains [2].

C'est encore du judaïsme de son temps que Jésus est tributaire de la conception de Dieu le Père, et déjà Grotius avait montré que le *Pater* était un résumé de prières juives. L'opinion contraire est un préjugé très répandu, et il n'y a pas bien longtemps que nous entendions un pasteur déclarer en chaire que la Samaritaine, et les Juifs en général, ont dû être bien étonnés d'entendre Jésus donner à « son » Dieu le titre sublime de Père. Comme si la Bible ne proclamait pas la paternité divine [3], et comme si l'invocation אבינו שבשמים n'était pas fréquente dans la littérature post-biblique [4] ! Quant à la valeur de l'âme humaine, elle est sous-entendue dans le récit de la création de l'homme [5], formulée par les Psaumes [6] et par le Talmud : « Chaque âme individuelle contrebalance le monde entier. — Le monde n'a été créé qu'en faveur

1. Sur le procès de Jésus, voir entre autres : Chwolson, *Das letzte Passamal Christi* (Saint-Pétersbourg, 1892); id., *Die Blutanklage* (Francfort-sur-Mein, 1901), pp. 34 et suiv. ; Th. Reinach, *loc. cit.*, pp. 15, 17, et J. Lehmann, *Revue*, t. XXXVII (1898), pp. 15 et s. — Ce que Jésus voulait dire en annonçant à ses juges qu'il apparaîtrait à la droite de Dieu, il l'avait précédemment déclaré aux Pharisiens (Matth., XXII, 45; Marc, XII, 37; Luc, XX, 44) en s'appliquant le verset des Psaumes, CX, 1, au moyen d'un raisonnement d'école bien subtil. Après cela Wellhausen *Israelit. u. jüd. Gesch.*, p. 389) et Harnack (*L'essence du christian.*, p. 35) s'en viendront nous dire qu'il n'enseignait pas en docteur, mais en inspiré.

2. Josèphe, *Antiquités*, XX, V, 1 ; VIII, 6 ; *Bellum*, II, XIII, 4-5 ; Actes, V, 36-37 ; XXI, 38.

3. Deut., XXXII, 6 ; Is., LXIII, 16 ; LXIV, 7; Jér., III, 4 (cf. II, 27) et 19 ; XXXI, 8 ; Mal., I, 6 ; Ps., CIII, 13 ; I Chr., XXIX, 10. Il convient d'ajouter à ces passages ceux qui parlent de « fils de Dieu » : Ex., IV, 22 ; Deut., VIII, 5 ; XIV, 1 ; XXXII, 5 ; Is., I, 4 ; XXX, 9 ; XLIII, 6 ; XLV, 11 ; Os., II, 1 ; Mal., II, 10 ; Ps., LXXXIX, 27. — Sur les Apocryphes et les Targoums, voir Dalman, *Die Worte Jesu*, pp. 151-152 et 156-157 ; cf. aussi Schreiner, *Jahrbuch für jüd. Gesch. u. Litt.*, II, pp. 61 et s.

4. *Sifra*, 93 *d* Weiss : « les choses que son Père céleste lui a défendues » (Eléazar b. Azarya, v. 100; cf. j. *Maasserot*, 50 *c*) ; *Sifré* Deut., 84 *b* Friedmann : « Père céleste » (Simon b. Yohaï, v. 125) ; *Mechilta*, 68 *b* Friedmann (*Lévit. r.*, 32 ; *Midr. Ps.*, XII, 5) : « Pourquoi es-tu décapité ? — Parce que j'ai circoncis mon fils. — Pourquoi es-tu lié au bûcher? — Parce que j'ai étudié la loi. — Pourquoi es-tu mis en croix ? — Parce que j'ai mangé des pains azymes. — Pourquoi es-tu flagellé ? — Parce que j'ai fait la volonté de mon Père qui est au ciel..., et c'est pourquoi aussi je serai aimé par mon Père qui est au ciel (Natan, v. 160) ; *Abot*, V, 20 : « fais la volonté de ton Père céleste » (Juda b. Téma, v. 200) ; *Kil.*, IX, 8 (*Sifra*, 89 *b* Weiss : « Père céleste » (Simon b. Eléazar, v. 200). Dans le Kaddisch la formule finale תתקבל contient les mots אבוהון דבשמיא ; le début de cette prière, certainement ancienne, rappelle beaucoup le *Pater* — Cf. Bousset, *op. cit.*, pp. 355-357 ; à compléter par Perles, *Bousset's Religion des Judentums* (Berlin, 1903). L'appellation de « Miséricordieux », d'un usage courant dans la littérature et dans la liturgie juives, est étrangère à l'Évangile.

5. Gen. I, 26-27 ; II, 7. Cf., les commentaires d'Akiba, *Abot*, III, 14, et de son disciple Ben Azzaï, *Sifra*, sur XIX, 18 (89 *b* Weiss) ; j. *Nedarim*, IX, 4 (41 *c*), et *Gen. r.*, 24 i. f.

6. Ps., VIII, 6.

d'un seul homme. — Partout où tu aperçois la trace d'un homme, c'est Dieu qui est devant toi [1]. » La sentence de Matthieu (x, 29) sur laquelle Harnack s'extasie : « Ne vend-on pas deux passereaux pour une pite ? Et pourtant, pas un d'eux ne tombe sur la terre sans la volonté de votre Père », cette sentence a son pendant dans la littérature rabbinique : « Pas un oiseau ne périt sans la volonté du Ciel [2]. » Pour retrouver ailleurs dans l'Évangile la même idée aussi nettement exprimée, il faut recourir, comme fait Harnack, à des prodiges et à des subtilités d'interprétation. Il semble que Jésus, dénaturant cette notion, se soit lui-même distingué de tous les hommes en prenant le titre de Fils de l'Homme, c'est-à-dire de Messie, de même qu'il appelait Dieu « son » père pour se différencier de ses disciples [3] ; plus tard, les pagano-chrétiens — et c'est déjà le cas des Synoptiques — qui ne comprenaient pas ce terme, firent de lui un Dieu [4].

Enfin, le troisième élément essentiel et original que Harnack relève dans la prédication de Jésus est le commandement de l'amour et de la meilleure justice. A propos de ce « message éthique », notre théologien, qui n'a pas beaucoup d'estime pour l'élément rituel de la religion, loue Jésus d'avoir le premier rompu le lien qui rattachait la morale aux pratiques extérieures. Mais déjà dans la Bible, le culte a un fondement éthique et une fin éthique ; primitivement confondu avec la morale, il a été moralisé par les écrivains bibliques, et, à côté du culte, s'étendait le domaine infini des préceptes et des pratiques de la morale proprement dite. Quant au Talmud, il fallait bien que les lois civiles et criminelles, gardiennes de la morale, fussent réglées dans le détail pour être appliquées ; mais il est injuste de parler d'une éthique casuistique en tant qu'éthique [5].

1. *Berachot*, 6 *b* en bas ; *Sanh.*, IV, 5 ; *Yoma*, 38 *b* ; *Mechilta*, sur XVII, 6 (p. 61 Weiss).

2. צפור מבלעדי שמיא לא יבד, j. *Schebiit*, 38 *d* ; cf. *Gen. r.*, 79 (Dalman, *Die Worte Jesu*, p. 172).

3. Matth., VI, 9. Cf. Dalman, *Die Worte Jesu*, p. 156.

4. Le titre de ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου que les Évangiles mettent dans la bouche de Jésus, sans que jamais celui-ci l'emploie pour son propre compte, révèle des préoccupations théologiques ; il provient de Daniel, VII, 13, et fait allusion à la théophanie ; d'après Dalman (*Die Worte Jesu*, pp. 191 et s. ; 210 et s.), il correspond à l'araméen : בְּרֵה דְאֱנָשָׁא, et non au banal בר אנשא. Notons, à ce propos, que Graetz a montré dans cette *Revue*, t. XX (1890), pp. 11-15, que le dogme de la filiation divine de Jésus provient d'une interprétation biblique ; il essaie également de le rattacher aux spéculations mystiques des Esséniens, fidèle en cela à sa théorie favorite, mais abandonnée aujourd'hui (Harnack, p. 35).

5. Voir M. Bloch, *Die Ethik in der Halacha*, Budapest, 1886 ; L. Lazarus, *Die Ethik des Talmuds*, Breslau, 1877.

Pour Harnack, au surplus, la morale biblique est relativement étroite, car elle tient tout entière dans le commandement de la justice, auquel l'Évangile a substitué la pitié et la fraternité. On connaît le refrain : la Bible ne connaît que la justice, l'Évangile prêche la charité. C'est déjà le travestissement du Discours sur la Montagne : « On vous a dit : aimez qui vous aime, et haïssez qui vous hait ; et moi, je vous dis, etc. »[1]. On a vite fait d'opposer le verset du Lévitique : ואהבת לרעך כמוך[2]. Seulement, ici, deux observations s'imposent. La première est une réserve sérieuse. D'après la remarque de M. Mayer Lambert, ces mots ne peuvent avoir, si l'on s'en rapporte aux lois de la grammaire et à l'esprit de la langue, qu'un sens : « Tu aimeras pour ton prochain comme pour toi-même (ce que tu aimes pour toi-même) », ce qui est sensiblement différent au point de vue philosophique. Il se peut toutefois que l'explication traditionnelle fût déjà usuelle à l'époque de Jésus, encore que le mot bien connu de Hillel[3], qui n'est que le commentaire négatif de ce verset[4] et qui est devenu lui-même la « loi royale » de l'Epître de Jacques (II, 8), favorise plutôt la première interprétation, la seule grammaticale et la seule rationnelle. Les savants protestants, qui s'en tiennent à la traduction ordinaire, restreignent la portée de cette maxime en soutenant que l'auteur ne vise que les Israélites. Ils ont raison, comme dirait Harnack, mais ils ont tort. Dans la pensée de l'écrivain, — c'est encore à M. Lambert que nous devons cette observation — רֵעַ s'applique, en effet, aux Hébreux, tout en ayant incontestablement le sens large de « prochain ». Car c'est pour des Israélites qu'il légifère et non pour des étrangers ; aussi faut-il une addition pour l'étranger *immigré*, le *guer*. Tandis que le Deutéronomiste distingue à l'occasion le païen de l'Hébreu, le législateur sacerdotal ne vise que les Israélites, *parce qu'il ne songe qu'à eux*, n'ayant qu'eux sous les yeux. Mais il est clair que, si on lui avait demandé, ou s'il s'était demandé, quelle était la conduite à tenir envers les autres hommes,

1. Matthieu, V, 43 et s.

2. Lévitiq., XIX, 18 ; v. Matthieu, XXII, 39 (cf. VII, 12) ; Marc, XII, 31 ; Luc, VI, 31 ; X, 27 ; Galates, V, 14 ; Romains, XIII, 8-9 ; et cf. Chwolson, *Die Blutanklage*... pp. 22 et suiv. ; Güdemann, *Jüd. u. christl. Nächstenliebe. Monatsschr.*, XXXVII, pp. 153 et suiv., 249 et suiv. ; M. Lowy, *Monatsschrift*, XLVIII (1904), p. 406 ; Loisy, *Le grand commandement*, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, X (1905), pp. 425 et s.

3. *Sabbat*, 31 *a* ; cf. Tobit, IV, 15. V. encore *Abot*, II, 10, 12 : « Que le bien de ton prochain te soit aussi cher que le tien ; — que son honneur te soit aussi précieux que le tien propre ».

4. V. Bacher, *Die Agada der Tannaiten*, I, p. 4.

il aurait, en effet, répondu : on ne doit pas les traiter différemment. Il s'était enfermé dans son horizon, mais ce n'est pas à dire qu'il ait nourri des sentiments particularistes. Encore une fois, la question n'existait pas pour lui[1].

Les choses ainsi mises au point, sans que la sentence biblique y perde quoi que ce soit, nous sommes plus à l'aise pour rappeler à Harnack les passages si nombreux de la littérature biblique et talmudique où la notion d'amour a trouvé une expression digne d'elle. La douceur, la mansuétude et l'humilité de Jésus (à condition qu'on mette sur le compte de narrateurs trop enthousiastes le naïf orgueil de celui qui se met toujours en scène et ne croit qu'en Lui et en son Père) apparaissent dans des maximes visiblement imitées des Prophètes et des Psaumes[2], et l'on a pu commenter par des citations bibliques les plus belles pages de l'Évangile[3]. L'idée de pardon a-t-elle été mieux rendue que par Ezéchiel[4]? Les rabbins recommandent de « juger autrui favorablement », de « poursuivre la paix et d'aimer les hommes[5] ». C'est dans leurs écoles que s'est formée la notion de גמילות חסדים, dont on trouve la première mention dans la bouche de Siméon le Juste[6]. Si Job rappelle avec fierté et avec amertume qu'avant tout il a exercé la charité, si l'amour est une des vertus de la « femme forte »[7], les docteurs, disciples des Pro-

1. C'est plus tard que la tradition, opposant רע à אח, applique le premier terme à celui qui n'appartient pas à la même famille ou à la même confession, mais les devoirs sont les mêmes pour l'un comme pour l'autre : רעך הרי הוא כאחיך ואחיך הרי הוא כרעך (*Séder Eliahu rabba*, p. 75 Friedmann, d'après Lévit., XIX, 13). Par contre, il est faux que, comme on l'a soutenu récemment, le mot חברא, dans la sentence de Hillel, *parlant à un païen*, ait le sens étroit de « confrère » ; v. en dernier lieu *Jew. Encyclop.*, VI, 22, où la littérature de la question est indiquée. Il est bon de noter, à ce propos, que le caractère universaliste de la morale est sensible surtout dans les plus anciens Midraschim, qui sont précisément ceux qui nous intéressent. C'est pour mettre en évidence la portée du précepte de la fraternité que Ben Azzaï (*Sifra*, sur XIX, 18) préférait au verset du Lévitique celui de la Genèse, V, 1, avec d'autant plus d'à propos que le récit de la création proclame, en effet, l'unité du genre humain. V. le beau commentaire d'Aron Ibn Hayyim dans son *Korban Aharon* (f° 199 *a* dans l'éd. de Dessau).

2. Isaïe, XL, 11 : LI, 7 ; LII, 7 ; LIV, 10, 13 ; LVII, 15 ; LXI, 1-2 ; LXVI, 2 ; Psaumes, XXII, 27 ; XXXVII, 11.

3. V. H. Rodrigues, *Les origines du Sermon de la Montagne*, Paris, 1868 ; A. Wünsche, *Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien aus Talmud und Midrasch* (Goettingue, 1878) ; Delitzsch, *Horae hebraicae et talmudicae*, dans *Zeitschrift f. luther. Theol.*, t. XXXVII, etc.

4. XXXIII, 7 et s.

5. *Abot*, I, 6, 12. Cf. Ben Sira, III, 29 et XXXVII, 11.

6. *Abot*, I, 2.

7. Job, XXIX, 12 et s. ; XXXI, 31 et s. ; Prov., XXXI, 20 ; cf. XIV, 31. On y joindrait

phètes [1], mettaient les devoirs de charité à côté des prescriptions les plus importantes de la Loi. Pour eux « la bienfaisance et la philanthrophie contrebalancent tous les commandements de la Loi. — L'amour des hommes est l'alpha et l'oméga de la Tora.— Quiconque refuse la miséricorde à son frère est semblable à un idolâtre, à celui qui délaisse le royaume de Dieu. — La Tora nous demande de recevoir le joug du royaume de Dieu, de rivaliser de piété et d'exercer la charité les uns envers les autres. — Ce qui caractérise l'Israélite, c'est qu'il est charitable, timide et plein d'amour pour les hommes. — Huit choses détruisent le monde : la violation de la justice, l'idolâtrie, la luxure, le meurtre, la profanation de Dieu, les paroles vulgaires, l'orgueil et la médisance ; quatre le maintiennent : la bienfaisance, la justice (notez l'ordre), la vérité et la paix [2]. »

La Bible ordonne non pas d'aimer, mais de secourir l'ennemi [3], et pour les rabbins « ceux-là aiment vraiment Dieu, qui souffrent sans faire souffrir, reçoivent des outrages sans y répondre, qui agissent par amour pour Dieu et restent sereins et joyeux au milieu des douleurs. — Le véritable héros est celui qui fait de son ennemi son ami. — Veuille, Seigneur, qu'aucun cœur ne nourrisse de haine contre nous, et que le nôtre n'en conçoive jamais contre personne [4] ! »

Par contre, les rabbins restent étrangers aux raffinements d'une certaine morale qui prend plaisir à se tourmenter, et accepte l'injustice de gaieté de cœur ; mais Harnack lui-même reconnaît que Jésus paraît dépasser la mesure quand il recommande de tendre la joue aux soufflets. Dans une certaine mesure, la théologie rabbinique connaît aussi la justice surérogatoire, qu'elle exprime par faire « plus que le droit strict ». D'après R. Yohanan (début du IIIe siècle), « Jérusalem a été détruite parce que les habitants s'en tenaient à ce qui est prescrit par la loi, sans aller au-delà [5] », parole

volontiers Prov., XXV, 21, n'était le singulier hémistiche qui suit : il est vrai que saint Paul n'était pas embarrassé pour si peu (Rom., XII, 20).

1. Isaïe, I, 17 ; Osée, VI, 6 ; Mich., VI, 8.

2. *Sabbat*, 127 *a* (R. Yohanan), j. *Péah*, I, 1 ; Tos. *Péah*, IV, 19, etc. ; *Sota*, 14 *a* (Simlaï) ; *Sifré*, sur XV, 9 (98 *b* Friedmann) ; *ibid.*, sur XXXII, 29 (138 *b*) ; *Yebamot*, 79 *a* en haut (Rèsch Lakisch) ; *Séder Eliahu rabba*, chap. XVI (p. 74 Friedmann).

3. Gen., XXIII, 4-5 ; Prov., XX, 22 ; cf. XXIV, 28.

4. *Sabbat*, 88 *b* en haut (baraïta, reproduite encore dans *Yoma*, 23 *a* ; *Guittin*, 36 *b*, et *Séder Eliahu rabba*, XVI, p. 78 Friedmann ; cf. sur l'établissement du texte l'Introduct. hébraïque, p. 49, note) : *Abot de R. Natan*, 23 (38 *a* Schechter).

5. *Baba Mecia*, 30 *b* (לפנים משורת הדין). Voyez encore le beau trait de justice de Rab (contemporain de R. Yohanan), qui ordonne à Rabba bar Hana de restituer à des porteurs, qui lui avaient brisé un tonneau de vin, le manteau qu'il leur avait confisqué pour se dédommager, et même de leur payer leur salaire (*ibid.*, 83 *a*).

où il ne faut pas voir l'expression d'un jugement historique, mais celle de l'importance de la « meilleure justice », comme dit Harnack. La recommandation de « prier pous ceux qui vous affligent et vous persécutent » (Matthieu, v, 44) a son parallèle dans cette prescription : « Si quelqu'un a blessé son prochain, celui-ci est tenu, même s'il n'en a pas été prié, d'invoquer pour son frère la miséricorde de Dieu, d'après Gen., xx, 17, et Job, xlii, 8, 10 [1] ».

Ainsi, la prédication évangélique est inséparable de ses sources bibliques, mais aussi de ses parallèles talmudiques. Il faut en finir avec la légende, accréditée en France par Renan [2], que Jésus est, par-dessus sept siècles, l'héritier des Prophètes, et que le judaïsme du second temple marque un recul par rapport à l'ancien Israël. La vérité est que les rabbins ont développé les idées de l'Ancien Testament, tandis que certaines périodes troublées donnaient naissance à des conceptions moins pures qui sont restées confinées pour la plupart dans les Apocryphes. C'est à ces courants souterrains que s'est alimentée, en partie, la prédication évangélique, produit d'une époque d'anarchie politique et de confusion intellectuelle, et, parmi les précurseurs de Jésus, il faut nommer les livres de Daniel et d'Hénoch au même titre qu'Isaïe ou Ezéchiel [3].

Pour Harnack, Jésus est « sans époque » ; il est vraiment tombé du ciel ; il s'est adressé à « l'homme de tous les temps » pour lui révéler des vérités jusqu'alors inconnues (p. 159). En réalité, le prophète de Nazareth n'a jamais cru qu'il fondait une religion nouvelle en face et en dehors du judaïsme. Tous ses enseignements, toutes ses actions s'expliquent par l'imitation de la doctrine des Prophètes ; il a voulu remplir leurs promesses et réaliser l'idéal qu'ils avaient fait entrevoir. D'autres fois, ce sont les premiers chrétiens qui, convaincus qu'il était venu réaliser les prophéties, ont calqué sa biographie sur les textes messianiques de la Bible. C'est ce que Strauss, dans sa *Vie de Jésus*, a établi avec tant d'éclat, et un peu d'outrance. Allant plus loin encore, Isidore Loeb a montré que, si certains épisodes du Nouveau Testament n'étaient que la projection et la mise en action des Prophètes, les images mêmes et les métaphores d'Isaïe ou des Psaumes ont été « réalisées » et ont donné naissance, grâce à de véritables contre-sens, à plus d'un trait de la vie de Jésus

1. Tos., *B. K.*, IX, 29 (p. 366 Zuckermandel).

2. *Histoire du peuple d'Israël*, V, 415 et *passim* (surtout à propos d'Isaïe).

3. Sur l'influence d'Ezéchiel, v. Havet, *Le Judaïsme*, pp. 224 et s. ; pour Daniel, dont le succès fut si grand dans le christianisme antique, v., entre autres, J. Boehmer, *Reich Gottes und Menschensohn im Buche Daniel* (Leipzig, 1899).

et de sa mort [1]. Tout récemment, M. Salomon Reinach a tiré les dernières conséquences de cette théorie : « Toutes les fois, dit-il, que le récit évangélique contient des détails qui, aux yeux des évangélistes ou de l'ancienne exégèse, semblaient *accomplir* des paroles ou *expliquer* des faits précis relatés dans l'Ancien Testament, la critique a le devoir absolu de nier l'historicité de ces détails et de les rapporter à leur source avouée ou cachée, qui est le passage biblique correspondant. » Appliquant cette formule, M. Reinach nie l'historicité même de la Passion, qui ne serait qu'une projection du Psaume XXII, ou plutôt du verset 17 de ce Psaume, entendu à la manière des Septante (« Ὤρυξαν χεῖράς μου καὶ πόδας ») [2]. « Les premiers narrateurs évangéliques y ont puisé non seulement des détails du récit de la Passion, mais l'idée même du supplice auquel aboutit toute l'histoire de la Passion. Cette histoire est celle de Jésus mis en croix; si la croix est mythique, l'histoire s'effondre tout entière. » Reste à savoir si un lecteur même prévenu du verset en question — en admettant que les premiers chrétiens connussent la Septante — en aurait tiré le récit de la Passion, sans aucun point d'appui dans la réalité historique. C'est ce qu'a objecté, entre autres choses, M. Réville [3]. Par contre, il n'est pas rare qu'on trouve après coup, dans les textes, la confirmation d'événements accomplis. En ce sens, on a pu dire, sans révoquer en doute la crucifixion de Jésus, que la tradition évangélique était tout entière dans le chapitre LIII d'Isaïe [4]. Harnack déclare, à ce propos, que les Juifs ne connaissaient pas le Messie souffrant (p. 145). Quand il serait vrai, nous ne les en plaindrions pas. Mais c'est lui-

1. I. Loeb, *La vie des Métaphores dans la Bible* (Paris, 1891), réimprimé avec *La Littérature des Pauvres* (Paris, L. Cerf, 1892 ; pp. 174-175).

2. *Revue de l'Histoire des religions*, XVI (1905), pp. 260 et s. ; cf. *L'Anthropologie*, 1904, p. 278 ; *Revue archéologique*, 1904, I, p. 179. Le texte hébreu est altéré, quoique le grec ne vaille guère mieux ; on ne connaît pas assez la correction d'I. Loeb (*Revue*, t. XXI [1890], p. 198 = *La littérature des Pauvres*, p. 128), qui lit : כארי ישבר כל עצמותי, d'après Isaïe, XXXVIII, 13. On sait quel rôle le Psaume XXII joue dans le récit évangélique de la Passion. M. Simonsen (*Revue*, XXII [1891], pp. 283 et s.) a supposé que c'était le psaume du jour, le psaume du jeûne d'Esther ; mais il n'a pas pu prouver qu'on jeûnait primitivement le 14 Nissan.

3. *Revue de l'Histoire des religions*, *ibid.* — Déjà précédemment, M. Reinach, à la suite de Frazer, avait soutenu que le récit des plaisanteries et des outrages dont Jésus est l'objet de la part de la soldatesque romaine est un résidu de la tradition populaire du « roi supplicié » (*L'Anthropologie*, 1902, pp. 620 et s. ; réimprimé dans *Cultes, Mythes et Religions* [Leroux, 1905], pp. 332 et s.). D'autres savants ont cherché dans cet épisode un mime populaire (Reich), ou une fête babylonienne (Vollmer).

4. C'est le lieu de rappeler le mot de M. Zadoc Kahn : « C'est la prédiction de la Passion qui a fait la Passion », cité par J. Darmesteter dans l'introduction des *Reliques scientifiques* de son frère Arsène (p. XI).

même qui rappelle le fameux passage du second Isaïe ; peut-être l'auteur songeait-il au peuple d'Israël et non pas à un individu [1] ; mais, en tout cas, l'interprétation messianique individualiste devait déjà être consacrée à l'époque de Jésus, où on lisait parfois la Bible, apparemment.

C'est la Bible — et je ne parle pas seulement du second Isaïe — qui a légué à la littérature talmudique l'idée que les souffrances purifient et ennoblissent [2]. Aussi Dalman, qui s'est beaucoup occupé de la question [3], croit-il décidément, contrairement à Wünsche [4], que, quoique l'expression de חבלי משיח soit étrangère à l'ancienne littérature, la conception du Messie souffrant a été inspirée par la Bible, directement et à la fois, à la Synagogue et à l'Église. Il est vraisemblable qu'elle a disparu du sein du judaïsme par réaction contre le christianisme [5].

On voit que Harnack n'est pas heureux quand il oppose le Nouveau Testament à la Bible et au Talmud. Mais, si même il reconnaissait la grandeur et l'élévation de leurs notions religieuses, ne pourrait-il pas soutenir que les contemporains de Jésus avaient oublié leurs propres livres, qu'ils n'en répétaient les enseignements que par théorie et par routine ? Il ne s'en est pas fait faute, et il nous faut maintenant le suivre sur ce nouveau terrain de discussion.

M. L.

(*A suivre.*)

1. Les exégètes (Budde, Marti) reviennent maintenant à la première interprétation, qui est celle des commentateurs juifs. Une thèse intermédiaire est défendue par I. Loeb, *Revue*, XXIII (1891), pp. 13-23 (*La Littérature des pauvres*, pp. 190-200). — E. Havet (*Le Judaïsme*, pp. 273 et s.) a bien montré comment les Juifs ont été amenés à appliquer le texte d'Isaïe au Messie de leurs rêves.

2. V. *Sifré* sur Deut., VI, 5 (73 *b* Friedmann) ; j. *Berachot*, IX, 15 ; b. *Berachot*, 5 *a*, 60 *b*.

3. V. *Der Leidende und Sterbende Messias der Synagoge im 1ten nachchristlichen Jahrhundert* (Berlin, 1888) ; *Jesaja 53* (publication de l'Institutum Judaicum, n° 25, Leipzig, 1890) ; cf. *Die Worte Jesu*, pp. 191 et s., 240.

4. *Die Leiden des Messias* (Leipzig, 1870).

5. On ne peut donc pas invoquer, ni pour ni contre la thèse, le témoignage du Targoum Jonathan, qui n'applique, d'ailleurs, au Messie personnifié qu'un seul verset (LIII, 10). — Dans le dialogue de Justin, le Juif Tryphon reconnaît sans difficulté qu'au témoignage des Écritures, le Messie doit subir des souffrances et être condamné à mort.

LES CHANGEURS ET LA MONNAIE EN PALESTINE

DU Ier AU IIIe SIÈCLE DE L'ÈRE VULGAIRE

D'APRÈS LES TEXTES TALMUDIQUES

I. — Les indications puisées dans les écrits talmudiques donnent assez exactement la physionomie de cette classe de financiers qui se livraient, en Palestine, dans les premiers siècles de l'ère chrétienne, au commerce de l'argent. Ils paraissent avoir joué dans la société juive un rôle considérable. Les banquiers-changeurs deviennent, en effet, les intermédiaires nécessaires de la nation, non seulement dans l'accomplissement de certains rites de son culte public et privé, mais aussi dans le maniement de ses capitaux pour l'exercice et le développement de son commerce et la satisfaction des besoins de sa vie quotidienne.

Le change des monnaies, le contrôle et la vérification du numéraire de toute espèce qui circulait en Judée constituaient, sans aucun doute, les attributions essentielles des changeurs. Mais il résulte des quelques documents qui nous ont été conservés dans les écrits talmudiques que, comme dépositaires des fonds des particuliers, dont ils faisaient emploi, le plus souvent sous la forme de société en participation, ils ont été les promoteurs et les agents actifs d'un mouvement commercial qui semble s'être surtout dessiné, dans la seconde moitié du IIe siècle, quand l'industrie agricole, pressurée par l'impôt et sans cesse exposée aux usurpations des colons étrangers, n'a plus suffi à nourrir les anciens détenteurs du sol. Le *Sikarikon*, comme l'appelle le Talmud, c'est-à-dire l'expropriation violente des terres par les conquérants, après les dernières et sanglantes défaites de l'armée de Bar-Kokhba, sous Adrien, avait achevé la ruine des propriétaires fonciers. C'est à partir de cette triste époque, d'après des allusions fort transparentes et au témoignage des documents talmudiques, que le tra-

vail de la terre cessa d'être en honneur et que le peuple juif se résigna à chercher dans le trafic intérieur et extérieur un remède à l'extrême misère dont il souffrait. D'agriculteur il devint commerçant avec le concours et l'assistance de ses changeurs.

Les passages du Talmud qui se rapportent à l'industrie de ces financiers et dont l'origine peut être précisée par l'indication du nom des docteurs de la loi qui les ont rédigés ou transmis, se placent entre le Ier et le IIIe siècle de l'ère chrétienne. Mais il est certain que ces textes eux-mêmes supposent l'existence et l'établissement en Palestine de la corporation des changeurs à une époque antérieure, qui reste indéterminée, de même qu'on ne saurait douter que ces changeurs n'aient encore survécu à la clôture du Talmud palestinien.

Les fonctions et attributions des changeurs, telles que les documents talmudiques nous les font connaître, peuvent se ramener à quatre genres d'opérations, qui sont les suivantes :

1° Le change des monnaies,
2° Le contrôle et la vérification du numéraire,
3° Les opérations de banque proprement dites,
4° Les entreprises commerciales individuelles ou en participation.

Nous allons examiner successivement ce que les textes de l'ancienne tradition juive nous apprennent sur ces différents actes de la profession du changeur.

Mais il convient d'abord de faire connaître, en quelques mots, ce qu'étaient leur organisation intérieure et leur installation matérielle.

A. — *Dénominations sous lesquelles les changeurs étaient désignés. — Leur installation matérielle. — Leur comptabilité et leurs auxiliaires. — Noms de quelques changeurs.*

II. — Les changeurs sont généralement désignés sous le nom de Schoulhani (שולחני), expression dérivée du mot שולחן, *table*, *comptoir*, et qui correspond exactement, pour le sens, aux dénominations grecque et latine, τραπεζίτης,, *mensarius*. Le Talmud et le Midrasch les désignent même plusieurs fois sous le vocable grec, τραπεζίτης [1]. Une seule fois, le Talmud emploie l'expression

1. Jér. *Baba Mecia*, IV, 1, טרפוזיטי. — *Berèschit Rabba*, LXIV, טרפיזין. — *Bemidbar Rabba*, IV, טרפסיטים.

פתוראה, qui n'est que la traduction araméenne du mot שולחני [1].

La boutique du changeur est appelée schoulhanout, שולחנות [2]. Le mobilier de cet établissement consiste simplement en une table ou comptoir, שולחן [3], et un siège, כסא [4]. Le comptoir est muni de plusieurs rayons superposés [5].

D'anciens textes de la Mischna, datant de la fin du Ier siècle, font mention du clou ou crochet du changeur, מסמר השולחני [6]. On a expliqué diversement l'emploi de ce crochet. Mais, d'après les commentateurs les plus autorisés, il servait à suspendre la balance, dont l'usage était indispensable au changeur pour déterminer le poids, et, par conséquent, la valeur des monnaies suspectes, soumises à son contrôle. Le Midrasch rappelle ces pesées habituelles aux changeurs [7]. A Rome, chez les changeurs, la pesée était une opération courante, à laquelle assistait le client [8].

Les changeurs ont un ou plusieurs commis, autorisés à s'aboucher directement avec le client pour le change des monnaies, mais qui ne peuvent seuls, sans le concours de leur patron, traiter des achats de matières ou d'objets précieux, tels que les perles [9].

La recette et la dépense et la tenue de la comptabilité sont confiées à un caissier [10], qui note sur des tablettes désignées sous le nom de פנקס, πίναξ, toutes les opérations du jour. Ces tablettes se

1. *Houllin*, 54 *b* : חנן פתוראה. — *Bemidbar Rabba*, xx, en comparant l'affluence des princes qui allaient consulter le prophète Balaam à la foule des clients qui assiègent le comptoir du changeur, joue sur le mot פתורה, qui est le lieu d'origine de Balaam et en même temps signifie, en araméen, *changeur*.

2. *Baba Mecia*, 26 *b*.

3. *Mischna Schekalim*, i, 3 ; *Kiddouschin*, iii, 2 ; *Tosefta Kiddouschin*, iii, 3 ; *Baba Mecia*, 26 *b*.

4. *Mischna Baba Mecia*, iii, 4.

5. La *Tosefta* sur *Kélim*, 2e partie, vi, 4, fait mention de la tablette supérieure de ce comptoir, garnie d'un rebord.

6. *Mischna Edouyot*, iii, 8 ; *Kélim*, xii, 5, dont l'un des auteurs est R. Çadok, contemporain de la guerre judaïque, sous Vespasien.

7. *Bemidbar Rabba*, xx. — Cf. j. *Baba Mecia*, iv, 1 (9 *c*) qui nous apprend que R. Hiyya, le changeur, créancier de son neveu Rab, recommandait à sa fille de ne recevoir de son débiteur que des deniers de bon aloi et de *bon poids*, דנרין טבין ותקילין. — Parmi les diverses sortes de balances employées dans le commerce, et dont les dimensions, le point d'attache et la hauteur au dessus du sol sont rigoureusement déterminés dans *Baba Batra*, 89 *a*, la balance spéciale aux changeurs devait être celle dite des orfèvres, dont il est fait mention dans *Mischna Kélim*, xxix, 4 : מאזנים של זהבים.

8. Antonin Delonme, *Les manieurs d'argent à Rome*, 2e édit., Paris 1892, p. 154.

9. *Bemidbar Rabba*, xxi.

10. *Baba Kamma*, 99 *b* : R. Hiyya fait inscrire par Rab, son neveu et son caissier, une opération de change, qui s'est traduite par une perte : il y fait ajouter une mention équivalente à la rubrique connue sous le nom de *Compte profits et pertes*.

composent de plusieurs planchettes de bois mince, enduites de cire, qui se replient les unes sur les autres [1]. Rarement le nombre de ces feuillets de bois atteignait la douzaine [2]. Mais rêver de tablettes composées de vingt-quatre feuillets passait pour un fait extraordinaire [3].

On se servait pour écrire sur ces tablettes couvertes de cire d'un style de métal (מכתב, γραφίς), pointu à l'une de ses extrémités et aplati à l'autre bout. Avec la partie plate on effaçait l'écriture tracée sur la cire [4].

Quand le changeur sort de sa boutique, il porte suspendu à l'oreille un denier d'argent qui est la marque de sa profession et comme une sorte d'enseigne qui le fait reconnaître de sa clientèle. Telle est, d'ailleurs, la coutume générale : le menuisier porte à l'oreille un copeau de bois ; le teinturier, un échantillon de couleur ; le tisserand, une touffe de laine ; le cordier a autour du cou un écheveau de filasse ; le tailleur enfonce une aiguille dans son habit ; le tabellion porte une plume derrière l'oreille [5].

Comme il arrive en tout genre de commerce, on remarque que les changeurs n'avaient tous ni la même activité, ni la même intelligence. Les plus diligents allaient au devant de la clientèle ; d'autres l'attendaient tranquillement chez eux, l'accueillant quand elle venait, mais sans tenter aucune démarche pour l'attirer [6].

Ils n'habitaient que les grandes villes, et il ne s'en trouvait pas dans les bourgs ou villages [7]. Quand les gens de la campagne avaient besoin du secours de leur art pour la vérification des monaies, ils allaient les trouver la veille du Sabbat, qui était jour de marché [8].

1. *Mischna Schabbat*, XII, 4, 5 ; *Kélim*, XXIV, 7 ; *Tosefta Schabbat*, XI, 11 ; *Sota*, XV, 1 ; *Kélim*, 2e partie, VII, 10 ; *Bereschit Rabba*, LXIX.

2. Jér. *Maasser Schéni*, IV, 9 (55 *b*).

3. *Ekha Rabbati* sur I, 1 : Un individu, qui avait rêvé de tablettes (פנקס) à vingt-quatre feuillets, s'en va consulter un Samaritain faisant métier d'expliquer les songes ; celui-ci lui déclare qu'un pareil phénomène lui présage une grande fortune et d'importantes affaires.

4. *Tosefta Kélim*, 2e partie, III, 4. D'après *Ekha rabbati* (sur, II, 2), les enfants des écoles, enfermés dans la ville de Béthar, qu'assiégeait une armée romaine, au cours de la révolte de Bar-Kokhba, se disaient les uns aux autres : si les ennemis entrent dans la ville, nous les percerons avec ces styles (מכתבין) que nous avons à la main.

5. *Tosefta Schabbat*, I, 8 ; j. *Schabbat*, I, 6 ; (VI, 2) ; b. *Schabbat*, 11 *b*.

6. *Sifré*, sur Deut., I, 13.

7. *Sifra*, sect. *Behar*, chap. III.

8. *Mischna Baba Mecia*, IV, 1 ; *Tosefta Baba Mecia*, III, 20.

III. — Le Talmud nous a transmis le nom de quelques-uns de ces changeurs. Ainsi, quand il veut désigner des changeurs d'une science et d'une compétence infaillibles en matière de monnaies, il cite *Danécô et Issour* (דנכו ואיסור)[1]. Pour être réputé habile en numismatique et s'exonérer des responsabilités que peut entraîner une erreur dans l'appréciation des monnaies, il faut justifier d'une habileté professionnelle égale à celle de Danécô et Issour. Nous ne possédons, d'ailleurs, aucun autre renseignement sur ces deux personnages, et ne savons ni où, ni quand ils ont vécu.

Nous connaissons mieux d'autres changeurs, qui sont d'éminents docteurs de la loi. On sait que, le haut enseignement religieux étant essentiellement gratuit, ceux-ci exerçaient généralement une profession manuelle ou autre, qui leur permettait de pourvoir à leur subsistance et à celle de leur famille. L'un des plus réputés, que le Talmud et le Midrasch désignent sous le nom de R. Hiyya le Grand (ר׳ חייא הגדול, ר׳ חייה רבה), disciple et collègue du patriarche R. Juda (fin du IIe siècle), pratiquait le change et se prononçait avec une compétence exceptionnelle sur la valeur des monnaies qu'on soumettait à son examen. Un jour pourtant, une femme lui présente un denier, et il le trouve bon. Elle revient le lendemain, alléguant qu'on le lui a refusé. R. Hiyya dit alors à Rab, son neveu : change-lui sa pièce et inscris sur mes tablettes que j'ai fait là une mauvaise opération (וכתוב אפנקסי דין עסק ביש). Un talmudiste fait néanmoins observer que, R. Hiyya étant passé maître dans la science des monnaies, juridiquement l'erreur qu'il aurait pu commettre n'engageait pas sa responsabilité ; à quoi il est répondu que ce docteur n'entendait pas se renfermer dans les limites étroites du droit et obéissait à un sentiment d'équité[2].

Nous avons vu plus haut[3] que ce même docteur faisait à son neveu Rab certaines avances de fonds, dont il entendait être remboursé *en beaux deniers de bon poids*.

Parmi les changeurs connus figure un autre docteur, R. Eléazar ben Pedat (Ire moitié du IIIe siècle), indiqué par le Talmud palestinien comme disciple de R. Hiyya[4], mais qui avait surtout suivi les leçons de R. Yohanan ben Napaha. A côté de sa profession de changeur, il exerçait les fonctions de juge[5], qui étaient purement

1. *Baba Kamma*, 99 *b*.
2. *Ibid.*
3. P. 219, note 7.
4. Jér. *Ketoubot*, IX, 5 (33 *b*) ; *Kiddouschin*, I, 4 (60 *b*).
5. Jér. *Sanhédrin*, III, 13 (21 *d*).

honorifiques et excluaient tout salaire, à peine de nullité des sentences rendues par le magistrat appointé [1]. Il essuya même aventure que son maître Hiyya. Un client lui présenta un statère (סלע), qu'il estima de bon aloi; mais on reconnut qu'il s'était trompé. Le cas fut soumis au jugement de R. Siméon ben Lakisch, qui condamna le changeur comme responsable de son erreur, étant assimilé à un mandataire salarié [2]. Un texte du Talmud de Babylone nous apprend, d'un autre côté, que R. Siméon ben Lakisch lui-même avait présenté un denier à R. Eléazar pour avoir son avis sur la valeur de la pièce, et que celui-ci l'avait jugée bonne ; et R. Siméon de répliquer : prends garde ; sache que je m'en rapporte à toi. Qu'est-ce à dire, observe le changeur? Entends-tu m'obliger à la remplacer, si elle était déclarée fausse? Alors s'engage entre les deux docteurs une controverse, qui, d'après le texte talmudique, serait restée sans solution [3]. Ce que nous avons dit ci-dessus de R. Hiyya montre que cette responsabilité des changeurs était fort contestée.

R. Eléazar est plusieurs fois mêlé aux discussions que soulevaient, entre ses collègues, les questions monétaires [4]. C'est un lettré : il nous a conservé plusieurs apophtegmes de Ben Sira [5].

Hanan le changeur (חנן פתוראה) est un contemporain de R. Yohanan ben Napaha, l'un des maîtres de R. Eléazar. R. Yohanan lui emprunte un denier de Gordyène (דינרא קורדיינא), dont les dimensions sont indiquées comme constituant l'exacte mesure d'une lésion qui rend impropre à l'alimentation l'animal qui en est atteint ; et comme le changeur se levait pour rendre hommage au maître ,celui-ci lui fait cette observation : « Il est de règle que les travailleurs, dans l'exercice de leur profession, ne se lèvent pas pour saluer les Docteurs de la loi [6]. »

B. *La matière du change : monnaie officielle et monnaies étrangères.*

IV. — Quel était le système monétaire des Juifs de Palestine, à l'époque que nous étudions, c'est-à-dire du Ier au IIIe siècle de l'ère vulgaire? La question se pose tout naturellement, au moment où

1. *Mischna Bekhorot*, IV, 6; *Tosefta Bekhorot*, II, 8.
2. Jér. *Kilaïm*, VII, 4 (31 *a*).
3. *Baba Kamma*, 100 *a*.
4. *Ibid.*, 99 *b*; *Baba Mecia*, 26 *b*; *Baba Batra*, 165 *b*; j. *Schekalim*, VI, 6 (50 *b*).
5. Jér. *Haguiga*, II, 1 (77 *a*); *Bereschit Rabba*, VIII; *Tanhouma*, sect. *Mikèç*.
6. *Houllin*, 54 *b*. Voir ce qui est dit ci-après sur ce denier de Gordyène.

nous avons à rechercher les diverses attributions des changeurs dans leur pratique journalière.

Si l'on en croit divers textes talmudiques, « toutes les monnaies avaient cours à Jérusalem[1] ». Cette assertion paraît exacte en un certain sens, si on ne l'entend que de la période antérieure à la chute du Temple. Il est, en effet, certain que tant que le Temple était debout, que le pèlerinage de Jérusalem s'accomplissait trois fois par an, que le rite des sacrifices, que la contribution du sicle attiraient de toutes parts des envois de fonds, il se produisait dans Jérusalem une circulation abondante de monnaies étrangères de toute provenance. Les nombreuses et importantes colonies juives qui s'étaient formées hors de Palestine, en Afrique et en Asie, avaient à cœur de maintenir les liens qui les rattachaient à leur métropole religieuse, et elles le témoignaient par d'incessantes libéralités au profit des œuvres du culte national.

La taxe du demi-sicle était particulièrement productive. Tous les Israélites devaient l'acquitter chaque année d'une manière uniforme, en monnaie de Tyr, au moyen du versement d'un demi-statère ou didrachme phénicien[2]. Le statère tenait lieu du sicle biblique, qui, certainement à cette époque, ne constituait plus qu'une monnaie de compte, si tant est que le sicle ait jamais existé comme pièce monnayée, en dehors des deux périodes révolutionnaires dont nous aurons occasion de reparler. Les documents sont formels sur l'emploi exclusif de la monnaie phénicienne pour le paiement de la taxe d'Adar. « Partout où il est question dans la Tora de pièces d'argent, dit la Tosefta[3], il faut l'entendre de l'argent de Tyr. Qu'est-ce que l'argent de Tyr? C'est celui de Jérusalem. » Le Talmud palestinien dit de même[4] : « Tous les sicles énoncés dans la Tora sont des statères (séla). »

D'un autre côté, l'obligation de consommer dans l'enceinte même de Jérusalem les produits agricoles provenant de la seconde dîme, מעשר שני, créait au profit de la métropole une autre source non moins abondante de numéraire. Ces produits, récoltés sur toute la surface du pays, s'ils n'étaient pas transportés en nature dans la cité sainte, devaient, en effet, être rachetés en monnaie

1. *Tosefta Schekalim*, II, 13 : כל המטבעות היו יוצאות בירושלם. Cf. *Baba Kamma*, 97 *b* ; j. *Maasser Schéni*, I, 2 (52 *d*).

2. *Mischna Bekhorot*, VIII, 7 ; Onkelos, sur Exode, XIII, 30. Cf. Mathieu, XVII, 27.

3. *Tosefta Ketoubot*, XIII, 3 : כסף שדיברה בו תורה בכל מקום זו היא כסף צורי. איזהו כסף צורי? זה ירושלמי.

4. Jér. *Kiddouschin*, I, 3 (59 *d*) : כל שקלים הכתובים בתורה סלעים ; cf. *Bekhorot*, 50 *b* ; *Bereschit Rabba*, LVIII.

courante, et l'argent de ce rachat se dépensait à Jérusalem, pour être de nouveau converti en produits similaires à consommer sur place.

La ruine du Temple et la suppression des sacrifices et des divers rites qui s'accomplissaient à l'ombre du sanctuaire, tarirent tous ces revenus, tout cet afflux d'espèces monnayées importées tant de la province que de l'étranger : Jérusalem se vit ainsi dépouillée de cette circulation monétaire qui l'avait longtemps enrichie, et réduite aux seules ressources de sa propre monnaie.

V. — Quelle était cette monnaie? La conquête de la Palestine par Pompée, en l'an 63 avant l'ère chrétienne, eut pour effet d'introduire en Judée, à côté de la monnaie phénicienne, l'usage de la monnaie romaine, qui prit rapidement une place prépondérante et presque exclusive, si l'on s'en rapporte aux documents talmudiques, comme instrument d'échange, dans le mouvement financier et commercial du pays. C'est ainsi que, d'après le Talmud, et à une date assez rapprochée de la conquête de Pompée, le célèbre Hillel, quand il n'était encore que le disciple de Schemaya et Abtalion, remettait chaque jour au gardien de la salle où ces maîtres donnaient leur enseignement, pour être admis à y pénétrer, la moitié de son salaire quotidien, et ce salaire était d'un *tropaïk*, טרפיק, τροπαϊκὸς, nom grec de la monnaie romaine, appelée *victoriatus*, ou demi-denier[1]. Cette pièce n'était pas destinée, d'ailleurs, à une circulation de longue durée, car Jules César la supprima pour la remplacer par son équivalent, le quinaire[2].

Cependant nous retrouvons encore le demi-denier sous sa dénomination grecque de *tropaïk* dans des textes émanant d'Akiba[3] et de son disciple Juda ben Ilaï[4] (première moitié du IIe siècle).

VI. — Le denier d'or (*denarius aureus*, דינר זהב), que César introduisit le premier dans le système monétaire de Rome[5], circulait couramment en Palestine dès le Ier siècle de l'ère vulgaire. Lorsque Phinéas d'Aphta, le tailleur de pierres, est élevé à la dignité de grand-prêtre, les trésoriers du Temple, en venant le saluer

1. Henri Estienne, *Thesaurus græcæ linguæ*, v° Τροπαϊκὸς. — Le denier romain valait environ 0,85 centimes de notre monnaie.

2. Lenormant, dans le *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, v°. *Aureus*.

3. *Sifré*.

4. *Mischna Ketoubot*, v, 7.

5. Lenormant, *op. et loc. cit.*

dans son chantier, déposent devant lui un monceau de deniers d'or, pour lui permettre de faire honneur à sa nouvelle charge [1].

Le denier d'or était si bien reconnu en Palestine même comme l'unique étalon de la monnaie d'or, que celui qui avait fait vœu d'offrir pour les besoins du sanctuaire une pièce d'or devait s'acquitter avec un denier d'or [2].

De même, reconnaître que l'on doit de l'or à son créancier oblige le débiteur à lui payer tout au moins un denier d'or [3].

Le patriarche Yohanan ben Zaccaï, parlant de la fille de Nicodème ben Gorion, que la guerre avait réduite à la plus extrême misère, racontait à ses disciples qu'il avait signé au contrat de mariage de cette femme, et que sa dot s'élevait à un million de deniers d'or (avant l'an 70) [4].

Une controverse qui divisait les écoles de Schammaï et de Hillel roulait sur le point de savoir si l'on pouvait faire emploi de deniers d'or pour le rachat de la seconde dîme [5].

D'après un docteur du nom de R. Romanus, le prix de location d'un navire s'élevait jusqu'à 4000 deniers d'or [6]. Un établissement de bains à Sepphoris se louait au prix de 12 deniers d'or par an, à raison d'un denier d'or par mois, et ce contrat donnait lieu à une difficulté sur la quotité du loyer dû pour une année embolismique [7]. La Tosefta discute la légalité de certains contrats à cheptel simple ou à cheptel de fer (צאן ברזל), portant sur un troupeau d'une valeur de 100 deniers d'or [8].

Un denier d'or [9] était le prix d'un *cor* de froment (3 hectolitres 88 litres, d'après Munk [10]).

Le patriarche Gamliel, de Yabné (fin du Ier siècle), se trouvant pendant la fête de Souccot, avec quelques-uns de ses collègues, sur un vaisseau, dut payer au prix d'un denier d'or une palme destinée à l'accomplissement du rite spécial du jour [11].

Peu de temps avant le siège de Jérusalem, le prix des pigeons destinés aux sacrifices avait renchéri au point qu'une paire de

1. *Sifra*, sect. *Emor* ; *Tosefta Yom-hakippourim*, I, 6.
2. *Mischna Schekalim*, VI, 6 ; *Menahot*, XIII, 4. Cf. *Tosefta Baba Batra*, VI, 2.
3. *Tosefta Baba Batra*, XI, 2.
4. *Sifré*. Cf. *Tosefta Ketoubot*, V, 9.
5. *Mischna Maasser Schéni*, II, 7.
6. *Nedarim*, 38 *a*.
7. *Mischna Baba Mecia*, VIII, 8.
8. *Tosefta Baba Mecia*, V, 1, 2, 14 ; VI, 6.
9. *Mischna Baba Mecia*, V, 1.
10. *Palestine*, pp. 398 et 399.
11. *Tosefta Soucca*, II, 11.

ces oiseaux se payait un denier d'or. Le patriarche Siméon ben Gamliel I, père du précédent, prit des mesures pour obliger les marchands à les vendre à un taux beaucoup plus modéré, et on les obtint, en effet, pour un sesterce [1].

De même qu'à Rome, le denier d'or valait en Palestine 25 deniers d'argent [2]. Cependant une baraïta, citée par le Talmud palestinien [3], fait du denier d'argent la vingt-quatrième partie du denier d'or. Mais ce passage du Talmud est défiguré dans tout son contexte par des transpositions et de graves altérations qui ne permettent pas de lui accorder créance. On pourrait être tenté de tirer la même conclusion d'un texte de la Mischna, au traité Méïla [4] ; mais il faut n'y voir qu'une approximation, et l'on ne saurait opposer une énonciation vague et isolée aux textes nombreux et précis que nous avons rapportés d'autre part. C'est donc à tort que l'auteur du *Kaftor-Vaférah* [5] estime à 24 deniers d'argent la valeur du denier d'or.

VII. — Le denier d'argent (*denarius*, דינר כסף, ou simplement דינר), qui a pour équivalent le mot *zouz* (זוז) est de beaucoup la monnaie le plus souvent citée, sous ces deux expressions, dans les divers textes du Talmud et de ses annexes [6]. Aussi est-il de règle que l'énonciation dans un texte talmudique ou dans un acte quelconque de l'expression « monnaie d'argent », sans plus ample indication, doit s'entendre exclusivement du denier [7]. Cette sorte de présomption légale prouve la prépondérance acquise à cette pièce d'argent dans la circulation monétaire.

1. *Mischna Keritoul*, I, 7.

2. *Mischna Ketoubot*, X, 4 ; *Baba Kamma*, IV, 1 ; *Tosefta Maasser Schéni*, V, 5 ; *Baba Mecia*, III, 13 ; *Baba Batra*, IX, 4 ; jér. *Schebouot*, VI, 3 (37 *a*) ; *Baba Mecia*, 44 *a* ; *Bekhorot*, 49 *b*.

3. Jér. *Kiddouschin*, I, 1 (58 *b*).

4. *Mischna Meïla*, VI, 4 : נתן לו דינר זהב אמר לו הבא לי חלוק, הלך והביא לו בשלשה חלוק ובשלשה טלית שניהם מעלו « Si un individu remet à son mandataire un denier d'or (provenant du trésor sacré), en lui disant : achète-moi pour cette somme une chemise, et que ce mandataire lui rapporte une chemise du prix de trois statères (séla) et un manteau du même prix, tous deux ont forfait à la loi. » On sait que le statère équivaut à 4 deniers d'argent.

5. Édit. Berlin, 1852, p. 62 *b*.

6. L'équivalence du denier, דינר, et du zouz, זוז, est telle que ces deux mots se rencontrent souvent dans la même phrase pour désigner la même monnaie. En voici un exemple dans *Tosefta Baba Mecia*, II, 20 : לוה הימנו אלף דינר בשטר ופרע לו מהן שמונה מאות זוז זה מקרע לו שטרו הראשון וכותב לו שטר של מאתים « Si un individu, ayant emprunté 1000 *deniers* sur obligation, paie à son créancier 800 *zouz*, celui-ci déchirera la première obligation, et lui en fera souscrire une autre de 200. »

7. *Mischna Menahot*, XIII, 4 ; *Tosefta Baba Batra*, XI, 2 ; b. *Baba Batra*, 165 *b*.

L'emploi simultané du denier d'or et du denier d'argent a donné lieu à une difficulté, qui divise encore aujourd'hui les économistes modernes. On s'est demandé, dans le Talmud, lequel, de l'or ou de l'argent, doit être considéré comme étalon monétaire; et la question n'est pas de simple curiosité et purement théorique; elle a un intérêt juridique dans l'application des règles propres au droit talmudique sur la transmission de la propriété mobilière; et c'est précisément en matière de change que la difficulté peut être soulevée.

Pour l'intelligence de cette controverse, il convient de rappeler à quelles conditions est soumise, notamment dans la vente des choses mobilières, la perfection du contrat. Le consentement simultané des parties peut bien créer entre elles une obligation morale et un devoir de conscience, et c'est dans ce sens que les docteurs de la loi disent de l'homme qui viole ses engagements : « Celui qui a puni les générations contemporaines du déluge et de la dispersion [1] punira l'homme qui manque à sa parole [2]. » Mais le consentement nu est sans effet juridique, tant que la prise de possession de la chose vendue n'a pas été accomplie par un acte effectif ou symbolique. L'acte nécessaire, c'est l'appréhension par l'acheteur de la chose qui a fait l'objet de la vente; c'est à ce moment que la vente est consommée, et, dès ce moment le prix d'achat est acquis au vendeur, partout où il se trouve, sans que ce dernier ait à remplir aucune formalité.

La nécessité d'un acte de prise de possession pour donner au contrat sa perfection est, d'ailleurs, d'après l'opinion d'un docteur, d'institution rabbinique. Selon la pure doctrine de la loi, le versement des espèces suffit pour transmettre la propriété [3]. Mais les docteurs ont exigé une formalité matérielle pour faire passer les risques de la chose vendue de la tête du vendeur sur celle de l'acheteur. Autrement, disent-ils, le vendeur, après échange de consentement, n'ayant plus d'intérêt à veiller à la conservation de la chose, dirait à son acheteur : « Ton blé a brûlé dans mes magasins [4] », sans se préoccuper du soin de parer à tout accident.

Supposons maintenant une convention de change dans laquelle

1. Il s'agit de l'événement décrit dans Genèse, XI, 8, à la suite de la construction de la tour de Babel.

2. *Mischna Baba Mecia*, IV, 2 : מי שפרע מאנשי דור המבול ודור הפלגה הוא עתיד להפרע ממי שאינו עומד בדבורו.

3. *Baba Mecia*, 46 *b* : דבר תורה מעות קונות.

4. *Ibid.* : ומפני מה אמרו משיכה קונה שמא יאמר לו נשרפו חטיך בעליידה.

le changeur remet à son client de la monnaie d'or pour recevoir de ce dernier de la monnaie d'argent, ou, inversement, de la monnaie d'argent contre de la monnaie d'or. Selon le droit talmudique, ce contrat constitue entre les parties une véritable vente. Elle ne sera donc parfaite que si elle s'est accomplie avec les formes prescrites en matière de vente. Mais entre ces deux métaux, quel est celui qui joue le rôle de marchandise, ou, comme le dit le Talmud, de fruit פירא, et celui qui constitue le prix d'achat? Selon l'une ou l'autre hypothèse, c'est la monnaie d'or ou la monnaie d'argent, considérée comme marchandise, qui devra être matériellement appréhendée par celui qui la reçoit pour donner au contrat toute sa valeur.

La Mischna tranche la question en déclarant qu'entre l'or et l'argent, l'or est marchandise et l'argent constitue le prix. C'est ce qu'elle exprime dans le langage elliptique, propre aux talmudistes en disant : « L'or acquiert l'argent, mais l'argent n'acquiert pas l'or [1]. » Cette formule serait inintelligible, sans le commentaire qui l'explique; elle signifie que, dans les opérations de change, celui qui a appréhendé l'or transmet sans autre formalité à l'autre partie la propriété de la monnaie d'argent qui en constitue le prix, mais que, s'il a versé à cette dernière l'argent, sans avoir fait acte de prise de possession sur l'or, il n'y a pas de marché, et chacune des parties peut retirer son consentement.

La solution donnée par la Mischna à cette difficulté a rencontré d'assez vives résistances, et le propre fils du patriarche Juda, rédacteur de la Mischna, lui opposait l'opinion contraire que celui-ci avait émise au temps de sa jeunesse [2].

Quelle est donc la cause de cette variation et quels sont les motifs donnés à l'appui de l'une et de l'autre opinion ? Le Talmud se le demande, et voici comment il y est répondu : « Dans sa jeunesse, le rédacteur de la Mischna estimait que l'or, étant un métal précieux, devait être adopté comme monnaie, et l'argent, ayant une moindre valeur, comme fruit (marchandise). Mais dans sa vieillesse il a jugé, au contraire, que l'argent, étant d'une circulation courante, était la vraie monnaie, et que l'or, avec sa circulation restreinte, devait être considéré comme marchandise [3].

1. *Mischna Baba Mecia*, IV, 1 : הזהב קונה את הכסף, הכסף אינו קונה את הזהב. On retrouve un texte identique dans *Tosefta Baba Mecia*, III, 13.

2. *Baba Mecia*, 44 *a*.

3. *Baba Mecia*, 44 *a* : בילדותיה מאי סבר ובזקנותיה מאי סבר, בילדותיה סבר דהבא דחשיב הוי טיבעא, כספא דלא חשיב הוי פירא וקני ליה פירא לטיבעא, בזקנותיה סבר כספא דחריף הוי טיבעא, דהבא דלא חריף הוי פירא, וקני ליה פירא לטיבעא.

Son disciple, R. Hiyya, le changeur, s'en tenait à la première opinion [1].

Cette préférence se justifie par une autre raison, énoncée dans le même passage du Talmud, et qui s'accorde avec l'avis formulé par les économistes modernes : « L'or a une valeur fixe et l'argent est sujet à la hausse et à la baisse [2]. »

Cette même question avait déjà divisé les écoles de Schammaï et de Hillel (Ier siècle de l'ère chrétienne). Celle-ci faisait de l'or l'étalon monétaire, et celle-là tenait pour l'argent [3].

Dans tous les cas, il était admis qu'entre l'argent et le bronze, c'est l'argent qui joue le rôle de monnaie. Aussi la Mischna et la baraïta déclarent-elles que « le cuivre acquiert l'argent, mais que l'argent n'acquiert pas le cuivre [4] ». Il faut pourtant noter, au IIIe siècle, une controverse de même nature entre deux docteurs palestiniens, R. Hanina et R. Mana, sur les rapports de l'argent et du cuivre. D'après R. Hanina, la valeur de la monnaie de billon demeure invariable, et c'est l'argent qui subit la hausse et la baisse. R. Mana soutient, au contraire, que l'argent a une valeur fixe et que les fluctuations de hausse et de baisse n'affectent que le cuivre [5].

VIII. — Les divisions du denier d'argent correspondent à peu près à celles qu'admettait le système romain. La Tosefta en donne le tableau suivant [6] :

La perouta (פרוטה) est le 1/8 de l'as.

1. *Baba Mecia*, 44 *a*.

2. *Ibid.* : אמר רבא האי תנא סבר דהבא טבעא הוי דתניא... דינר של כסף אחד מעשרים וחמשה בדינר של זהב, למאי נפקא מינה? לפדיון הבן, אי אמרת בשלמא טבע הוי משער תנא במידי דקוץ, אלא אי אמרת פירא הוי משער תנא במידי דאוקיר וזיל... אלא שמע מינה טבעא הוי שמע מינה.

3. *Ib.*, 44 *b*.

4. *Mischna Baba Mecia*, IV, 1 ; *Tosefta Baba Mecia*, III, 13 : הנחושת קונה את הכסף ואין הכסף קונה את הנחושת. La *Tosefta* ajoute : « Voici comme il faut l'entendre : si l'un a livré 30 as contre un denier d'argent, ce denier est acquis à l'autre partie, partout où il se trouve. Mais si l'un a livré un denier d'argent contre 30 as, l'autre n'acquiert les 30 as qu'après les avoir matériellement appréhendés. » כיצד נתן שלשים איסר בדינר הרי זה קנה כל מקום שהוא, אבל אם נתן כסף בשלשים איסר הרי זה לא קנה עד שימשוך.

5. Jér. *Kiddouschin*, I, 1 (58 *d*) : ר' חנינא אמר נחשא באתריה קיים כספא זליל כספא יקיר, ר' מנא אמר כספא באתריה קיים נחשא יקיר נחשא זליל.

6. *Tosefta Baba Batra*, V, 11, 12 : פרוטה שאמרו אחד משמונה פרוטות לאיסר, איסר אחד מעשרים וארבעה לדינר, שש מעה כסף דינר, מעה כסף שני פונדיונין, פונדיון שני איסרין, איסר שני מיסמסין, מיסמס שני קונטרונין, קונטרונין שני פרוטות. Cf. *Kiddouschin*, 12 *a*. Nous avons déjà fait observer que le passage parallèle de j. *Kiddouschin*, I, 1 (58 *d*), a subi de telles altérations qu'il en est devenu inintelligible.

L'as (איסר, ἀσσάριον), souvent nommé dans le Talmud l'*as italique* (איסר האיטלקי)[1], est le 1/24 du denier.
6 maah d'argent (מעה כסף, *obole*) font un denier.
1 maah d'argent égale 2 *pondions* (פונדיון, *dupondius*).
1 pondion (*dupondius*) = 2 as.
1 as = 2 *semis* ou *semissis* (מסמס).
1 semis = 2 *quadrans* (קונטרינין).
1 quadrans = 2 perouta (*semuncia*[2] ?).

Ce tableau donne lieu à quelques observations.

On peut remarquer tout d'abord que, si la perouta y est évaluée, comme dans la Mischna[3], à 1/8 de l'as, quelques docteurs font de cette monnaie le 1/6 de l'as[4], ce qui correspondrait au *sextans* romain. Telle est aussi l'estimation du patriarche Simon ben Gamliel II[5] (milieu du IIe siècle).

L'as, à Rome, est la 16e partie du denier d'argent ; en Judée, il en est la 24e partie. Cette différence tient sans doute à cette circonstance que la valeur proportionnelle de ces deux métaux, en général, n'est pas la même dans les deux pays. Le denier d'argent, en Palestine, conserve invariablement sa valeur, alors que celle des as est sujette à des écarts très sensibles. Ainsi, il est des moments où le denier vaut 24 as et la monnaie de cuivre est alors en hausse; il en est d'autres où le denier vaut 32 as, parce que cette dernière monnaie est en baisse[6].

L'as est le prix d'un pain d'orge (גלוסקין, κόλλιξ)[7], d'une orange[8], de trois, quatre ou cinq figues, d'une grappe de raisin, d'une grenade ou d'un melon de choix[9]. On allouait au vétérinaire chargé

1. *Mischna Kiddouschin*, I, 1 ; *Miqvaôt*, IX, 5 ; *Houllin*, III, 2, etc.

2. On voit que le *lepton*, dont fait mention l'Évangile selon Marc, XII, 42, n'est autre que la *perouta*, la plus petite des monnaies de cuivre, puisqu'il y est dit que deux *lepton* font un *quadrans*, ἔβαλεν λεπτὰ δύο, ὅ ἐστιν κοδράντης. — Cf. Luc, XII, 59 ; XXI, 2 ; Mathieu, V, 26. Il faut en tirer de plus cette conclusion que l'évangéliste admet, comme le docteur anonyme de la Mischna et de la Tosefta, que la *perouta* égale 1/8 de l'as, contrairement à l'opinion de R. Siméon ben Gamliel et de quelques autres docteurs, énoncés ci-après, et selon laquelle la *perouta* en serait le 1/6.

3. *Mischna Kiddouschin*, I, 1 ; *Edouyot*, IV, 7.

4. *Kiddouschin*, 12 *a* ; c'est ce que déclarent les talmudistes Samaï, Dosithée, Jannée et Hoschaya (de la première moitié du IIIe siècle).

5. *Tosefta Baba Batra*, V, 12.

6. *Kiddouschin*, 12 *a* : הא דאיקור איסורי הא דזול איסורי, הא דאיקור איסורי קם כ"ד בזוזא, הא דזול קם תלתין ותרתין בזוזא.

7. *Tosefta Demaï*, V, 11.

8. *Schir haschirim Rabba*, sur II, 3.

9. *Mischna Maasserot*, II, 5, 6 ; *Tosefta Maasser Rischon*, II, 11.

de l'inspection des animaux 4 as pour un mouton et 6 pour un bœuf[1].

La maah, qui est la plus petite des pièces d'argent[2] et qui est évaluée au 6e du denier, ne paraît correspondre à aucune monnaie romaine. Elle ne serait donc autre que l'obole grecque, qui est 1/6 de la drachme, et la drachme elle-même, comme nous l'avons vu, a été ramenée, depuis le principat de Pompée, à la valeur du denier.

Il semblerait pourtant étrange de voir figurer dans ce tableau, à côté de monnaies divisionnaires appartenant exclusivement au système romain, une pièce d'origine étrangère. Il n'y aurait rien d'invraisemblable à admettre que la maah n'est pas autre chose que le sesterce, monnaie d'argent, comme la maah, mais qui, à Rome, est égale à 1/4 du denier. Cette différence, entre la Judée et Rome, dans l'évaluation du sesterce, pourrait être la conséquence d'une différence analogue dans l'évaluation de l'as. A Rome, le denier valant 16 as, le sesterce, qui en est le 1/4, vaut 4 as ; en Judée, le denier valant 6 sesterces ou 24 as, le sesterce vaudrait également, comme à Rome, 4 as. S'il en était autrement, on ne s'expliquerait pas l'absence totale, dans les textes talmudiques, de toute mention relative au sesterce, qui était chez les Romains d'un usage courant.

Une maah ou, selon une opinion divergente, une demi-maah, représentait le *collybus* (קלבון, κόλλυβον), que chaque contribuable devait ajouter à la taxe annuelle du demi-sicle[3].

Notons ici, pour l'intelligence des textes, que le mot maah (מעה) a, dans le Talmud, trois acceptions différentes : 1° il désigne la petite pièce d'argent, égale à 1/6 du denier[4] ; 2° au pluriel, l'expression מעות signifie « petite monnaie de billon », par opposition à la monnaie d'argent[5] ; 3° le pluriel מעות s'applique encore au numéraire en général, or, argent ou bronze[6].

Le pondion (פונדיון, *dupondius*), nommé aussi pondion italique, פונדיון האטלקי[7], était exigé, comme collybus (קלבון), autant de fois que l'ancien propriétaire d'un champ voué au sanctuaire devait de statères (סלע) pour le rachat de son bien. Le prix de ce rachat était

1. *Mischna Bekhorot*, IV, 5.
2. Jér. *Kiddouschin*, I, 1 (58 *c*) : סוף מטבע כסף מעה.
3. *Mischna Schekalim*, I, 7.
4. *Ibid.* ; *Menahot*, XIII, 4 ; *Haguiga*, 6 *a* ; j. *Kiddouschin*, I, 1 (58 *c*).
5. *Mischna Maasser Schéni*, II, 6, 8, 9 ; *Edouyot*, I, 9, etc.
6. *Mischna Maasser Schéni*, III, 3, 4, 5 ; *Ketoubot*, VI, 2, 3 ; XIII, 3 ; *Baba Mecia*, IV, 1, 2 ; *Tosefta Maasser Schéni*, III, 18 ; IV, 4, 9 ; *Baba Mecia*, III, 9, etc.
7. *Mischna Kélim*, XVII, 12.

proportionné au nombre d'années restant à courir jusqu'au jubilé, à raison d'un statère par année [1].

Le *pondion* était le prix courant d'une miche de pain débitée chez le boulanger, et que l'on remettait comme provision alimentaire à chaque pauvre nomade, circulant de ville en ville [2].

Au tableau des monnaies ci-dessus reproduit, il convient d'ajouter le *tropaïk* (*victoriatus* ou quinaire), qui ne paraît avoir eu qu'une circulation restreinte et de courte durée, et une pièce de cuivre, nommée *tressis* (= 3 as), טריסית, dont il est plusieurs fois fait mention dans le Talmud. Un passage de la Mischna place cette monnaie entre le denier, d'une part, et le pondion et la perouta, d'autre part, en ajoutant que ces diverses pièces appartiennent au même système monétaire [3]. On cite le *tressis* comme servant au rachat de la 2e dîme, en obligeant celui qui aurait fait usage d'un *tressis* de mauvais aloi à le remplacer [4]. La Tosefta fait mention de *tressis* de Sepphoris et de Tibériade [5].

IX. — A la suite de notre tableau monétaire figure un autre tableau fort court, dressé par le patriarche Siméon ben Gamliel (milieu du IIe siècle). Il s'énonce de la manière suivante [6] :

La perouta est le 1/6 de l'as.
1 maah égale 2 hadrassin (הדרסין, *hordeum*, silique).
1 hadrass (hordeum) = 2 hinçin (הינצין pour ביצין, *bes*).
1 hinç (*bes*) = 2 schamanîn (שמנין).
1 schaman = 2 perouta.

L'identification de ces dernières pièces n'est pas sans difficulté. M. Zuckermann [7] fait de hadrass, *hordeum*, et cette interprétation est assez plausible.

Mais il rend hininç par ἐννεάς, qui serait le 1/9 du sesterce, ce qui semble bien douteux. Le Talmud palestinien [8], dans un passage parallèle, porte, au lieu de הינצין, le mot ביצין, leçon plus satisfaisante. Cette expression n'est autre que le mot latin *bes*. Or la

1. *Sifrâ*, sect. *Behoukotaï*, chap. x, § 5 ; *Mischna Arakhin*, VII, 1 ; *Tosefta Arakhin*, IV, 10 ; *Bekhorot*, 50 *a*.
2. *Mischna Péa*, VIII, 7 ; *Schebiit*, VIII, 4 ; *Eroubin*, VIII, 2 ; *Kélim*, XVII, 11.
3. *Mischna Schebouot*, VI, 3 : אין לך בידי אלא דינר כסף וטריסית ופונדיון ופרוטה חייב שהכל מין מטבע אחת.
4. *Tosefta Maasser Schéni*, IV, 2.
5. *Ibid.*, 13.
6. *Tosefta Baba Batra*, V, 12.
7. *Ueber talmudische Münzen und Gewichte*, Breslau, 1862, p. 26.
8. Jér. *Kiddouschin*, I, 1 (58 *d*).

petite monnaie appelée *bes* a précisément la valeur de 2/3 d'as [1], qui est celle que lui assigne le petit tableau de Siméon ben Gamliel. En effet, le hinç, suivant le texte de la Tosefta, valant 2 schamanîn, et le schaman, 2 perouta, il en résulte que le hinç vaut 4 perouta; or la perouta, dans ce système, étant égale à 1/6 de l'as, le hinç ou *bes* vaut 4/6, soit 2/3 de l'as.

La leçon du Talmud palestinien, qui substitue ainsi le mot ביצין à הינצין, est confirmée par un autre texte du même Talmud [2] et par deux passages du Midrasch, où on nous apprend « qu'Adrien avait pour poids un *bes* et Dioclétien un denier de Gordyène ». אדריינוס היה לו משקל ביצה דקלטיינוס היה לו משקל דינר גורדייני [3].

Quant au mot *schaman*, que M. Zuckermann rend par *semuna*, il dériverait de שמונה, huit, parce que la pièce ainsi dénommée serait égale à 1/8 de 1/9, soit 1/72 du denier. Cette interprétation, peut-être ingénieuse, est bien compliquée pour être exacte.

X. — On a pu remarquer que le Talmud n'a pas fait entrer dans l'un ou l'autre de ces tableaux monétaires le séla (סלע, statère ou tétradrachme), qui se rencontre pourtant très fréquemment dans les textes et qui circulait, en Judée, concurremment avec la monnaie romaine, comme tenant lieu du sicle biblique pour l'acquittement des taxes légales imposées par le rite.

Cette circulation a dû nécessairement se ralentir après la destruction du Temple de Jérusalem, bien que le séla apparaisse encore dans le Talmud, comme une monnaie effective, à une époque

1. Lenormant, *op. cit.*, v° *Bes*.

2. Jér. *Yoma*, IV, 4 (44 *d*).

3. *Bemidbar Rabba*, XII, et *Schir haschirim Rabba*, sur III, 10. — Je serais très porté à croire que le mot ביצה a le même sens de *bes* dans un texte de la *Tosefta Arakhin*, IV, 20, où on lit : מעשה באחד שהקדיש שדהו מפני רעתה, אמרו לו פדה אתה ראשון, אמר הרי שלי באיכר, אמר ר' יוסי אפילו לא אמר זה אלא כביצה « Un jour, un individu consacra au profit du trésor du temple son champ, à cause de sa mauvaise qualité. On lui dit : il t'appartient de le racheter avant tout autre. Eh bien ! répliqua-t-il, je le reprends pour un as; et R. Yôssé de dire : il aurait pu ne le racheter que pour un *bes* (2/3 d'as) כביצה ». Traduire ici ביצה par œuf ne donnerait pas un sens satisfaisant. Il est vrai que le même texte, comme la *Mischna Arakhin* correspondante (VIII, 1), ajoute : שהקדש נפדה בכסף ובשוה כסף, « parce que les choses sacrées se rachètent, soit à prix d'argent, soit par équivalent », ce qui semble exclure pour ביצה l'idée d'une monnaie ; mais j'admettrai volontiers que ces derniers mots ont été ajoutés après coup, comme une glose tardive, à un moment où l'on ne connaissait plus le *bes*, cette petite monnaie ne figurant que dans le tableau de R. Siméon ben Gamliel, contemporain et collègue de R. Yossé ; aussi le Talmud sur *Arakhin* (27 *a*) paraît-il rejeter cette incise.

où, selon l'opinion généralement reçue, la frappe des statères phéniciens avait depuis longtemps cessé.

C'est ainsi, que, d'après M. Lenormant[1], c'est en l'an 63 avant l'ère chrétienne que Pompée aurait fait fermer les ateliers monétaires de Tyr, de Sidon et d'Aradus. M. Théodore Reinach[2] fixe à l'an 56 après J.-C. la suppression du monnayage en Phénicie. Le Talmud[3] cite pourtant plusieurs fois le statère de Néron, סלע נרונית, ce qui ne serait pas en contradiction avec l'opinion émise par M. Reinach, puisque Néron a commencé à régner en l'an 54. Mais ce savant cite lui-même, d'après Madden, un statère tyrien de l'an 65. Un docteur palestinien du commencement du IIIe siècle, R. Yohanan ben Napaha paraît faire allusion à des statères de Sévère[4], סלעים סבירינירות. D'un autre côté, si, le plus souvent, dans le Talmud, le séla ne semble plus représenter qu'une monnaie de compte, il est des passages où l'on se trouve nécessairement en présence d'une monnaie courante, en pleine circulation. Ainsi des docteurs du IIe siècle, disciples d'Akiba, discutent sur le point de savoir combien le séla doit avoir perdu de son poids pour donner lieu à l'action en rescision pour cause de lésion[5]. La Tosefta, recueil de la fin du IIe siècle, rapporte une contestation qui s'agite entre deux plaideurs, au sujet d'un statère *neuf* trouvé par l'un d'eux[6].

XI. — Nous avons vu que le statère phénicien était toujours présenté dans le Talmud comme l'équivalent de 4 deniers d'argent.

Cependant plusieurs textes font mention d'un autre statère, qui serait le 1/8 du séla ou statère phénicien, et par conséquent d'une valeur égale à un demi-zouz ou demi-denier[7]. On le nomme tantôt simplement statère (אסתירא[8], dénomination qui, dans le Talmud, ne s'applique jamais au statère phénicien, uniquement désigné sous le nom de séla), tantôt statère vulgaire (אסתירי פשיטי)[9], et tantôt encore séla provincial (סלע מדינה)[10].

1. *Op. cit.*, v° *Drachma tyria*.
2. *Les monnaies juives*, dans la *Revue*, t. XV, p. CCVI.
3. *Mischna Kélim*, XVII, 12; *Tosefta Baba Mecia*, II, 10.
4. Jér. *Ketoubot*, I, 2 (28 *b*).
5. *Mischna Baba Mecia*, IV, 5; *Tosefta Baba Mecia*, III, 17.
6. *Tosefta Baba Mecia*, II, 10.
7. *Kiddouschin*, 11 *b* : דיעביד אינשי דקרו לפלגא דזוזא אסתירא.
8. *Soucca*, 22 *b*; *Ketoubot*, 64 *a*; *Guittin*, 45 *b*; *Baba Mecia*, 102 *b*; *Baba Batra*, 105 *b*; *Bekhorot*, 50 *b*.
9. *Houllin*, 44 *b*.
10. *Baba Kamma*, 36 *b*.

Mais il convient de faire observer que ce statère vulgaire n'est cité que par des docteurs babyloniens, que le Talmud palestinien n'en fait jamais mention, et qu'il y a lieu de penser que la Judée n'a pas connu cette monnaie particulière, réduite à la valeur d'un demi-denier. Il y a plus : un docteur de Palestine, R. Hanina (IIIe siècle) cite un statère dit de Perse, אסתירא פרסיא, qui aurait la valeur de 1/8 de denier [1], ce qui indique bien que cette espèce de monnaie était d'origine étrangère.

Le Talmud babylonien fait également mention d'un zouz vulgaire, זוזא פשיטא, égal à 1/8 du denier [2]. C'est encore là une monnaie qui paraît étrangère à la Palestine.

XII. — Les lignes qui précèdent étaient écrites, quand j'en ai trouvé l'entière confirmation dans des documents émanant des Gueonim de Babylone, et rapportés par le savant M. Büchler dans une intéressante notice sur *la Ketouba chez les Juifs du Nord de l'Afrique* (*Revue*, t. L, p. 161 et s.) Ces documents constatent tous, en effet, que le douaire légal, inscrit dans le contrat de mariage d'une jeune fille, et fixé par le Talmud à 200 zouz ou deniers [3], a été réduit par la coutume de Babylone à 25 zouz.

La raison de cette disposition n'est autre que celle qui vient d'être indiquée ci-dessus : c'est que les Babyloniens substituent le zouz vulgaire, qui est le huitième du zouz palestinien, là où les docteurs de Palestine imposent le zouz-denier. Mais cette substitution, les Babyloniens ne l'opèrent que pour les obligations d'origine rabbinique, et qui ne résultent pas du texte de la loi elle-même.

Au cas particulier étudié par M. Büchler, rappelons que le taux de 200 zouz ou deniers, indiqué comme minimum du douaire assuré à la jeune fille vierge au moment de son mariage, a été emprunté à deux textes combinés du Pentateuque. D'après Exode, XXII, 15-16, quand une jeune fille a été séduite et que le père refuse de la donner en mariage au séducteur, celui-ci lui doit un dédommagement égal au douaire des filles vierges (כמהר הבתולות). D'un autre côté, il est dit au Deutéronome, XXII, 28-29, qu'une jeune fille ayant été victime d'un viol, le coupable, qui est tenu de l'épouser, sans pouvoir jamais la répudier, paiera au père 50 sicles d'argent. Le sicle biblique, comme nous l'avons vu, est partout remplacé par le statère (סלע צורי) ou tétradrachme phénicien, et

1. *Bekhorot*, 49 *b*.
2. *Ketoubot*, 65 *b*, *Baba Mecia*, 69 *b*.
3. *Mischna Ketoubot*, I, 2.

le statère est égal à 4 zouz ou deniers, ces deux expressions étant équivalentes.

Du rapprochement de ces deux textes, Raschi[1] conclut que le douaire normal auquel toute vierge a droit, même en dehors du cas de séduction ou de viol, et d'une manière générale, est de 50 statères tyriens, soit 200 zouz ou deniers romains. L'opinion de Raschi a, d'ailleurs, pour fondement un texte formel du Talmud palestinien[2].

Or les docteurs babyloniens estiment que des deux textes précités du Pentateuque on peut tirer une indication, mais non une obligation, et que le taux du douaire fixé à 200 zouz est simplement d'origine rabbinique. En pareil cas, ils admettent comme règle que le numéraire indiqué dans le Talmud s'acquitte avec la monnaie spéciale à chaque pays (כסף מדינה ou מטבע יוצא)[3]; et c'est ainsi qu'au lieu du zouz denier, ils adoptent le zouz vulgaire, qui n'en est que la huitième partie, de sorte qu'au lieu de 200 zouz, ils inscrivent dans les contrats de mariage 25 zouz, qui sont alors des deniers, représentatifs de 200 zouz vulgaires[4].

Cette différence entre les deux espèces de zouz est, d'ailleurs, nettement établie dans la consultation du Gaôn Moïse de Sora (*Revue*, *loc. cit.*, p. 152) et dans les observations d'Aschêri (p. 153, note 3).

On ne saurait tirer argument, contre la coutume babylonienne, d'un usage suivi à Kairouan et aux termes duquel certains contrats portent un douaire de 400 zouz, composé d'une partie principale de 25 zouz, et d'une partie accessoire de 375 zouz. Cette dernière somme représente un *augment* de dot, toujours facultatif d'après la Mischna[5].

1. Exode, XXII, 16.

2. Jér. *Ketoubot*, I, 2 (25 *b*).

3. Nous en trouvons un exemple dans le Talmud babylonien (*Ketoubot*, 65 *b*). D'après la Mischna de *Ketoubot*, V, 8, le mari est tenu de fournir tous les ans à sa femme des vêtements pour une valeur de 50 zouz (deniers); et cela est prescrit au plus pauvre en Israël. Quant au riche, il y pourvoira dans la proportion de sa fortune. Et Abayé, docteur babylonien, de s'écrier : où donc un pauvre homme prendra-t-il ces 50 zouz? Et il ajoute : il ne peut être évidemment question que de zouz vulgaires (זוזי פשיטי).

4. Je crois devoir signaler au savant auteur de la notice sur la Ketouba un double lapsus (*Revue*, *loc. cit.*, pp. 150 et 156), résultat presque inévitable de la perpétuelle confusion à laquelle se prêtent trop aisément les consultations des Gueonim, entre le séla tyrien et le séla provincial, entre le zouz palestinien (denier) et le zouz vulgaire.

5. *Mischna Ketoubot*, V, 1 : « Bien qu'il ait été déclaré qu'une vierge reçoit 200 zouz, et une veuve une mine (100 zouz), le futur époux a la faculté d'y ajouter un augment, qui peut s'élever jusqu'à 100 mines (10,000 zouz), si bon lui semble. »

En forme de conclusion, et pour en revenir à notre matière, nous voyons que la tradition du zouz vulgaire s'est perpétuée en Babylonie, et que ni le séla provincial, ni le zouz vulgaire, représentant le huitième de la valeur des monnaies de même nom, ne sont jamais entrés dans le système monétaire suivi en Palestine.

XIII. — Les indications tirées des livres talmudiques ne nous ont guère fait connaître que deux sortes de monnaies circulant concurremment en Palestine, la monnaie romaine et la monnaie phénicienne, celle-ci admise à titre de simple tolérance.

Ne parle-t-on pas habituellement d'une monnaie nationale proprement dite, de sicles, de demi-sicles, frappés en Palestine même, à une époque où ce pays jouissait encore de son indépendance, et dont on retrouve des exemplaires ?

La question a paru longtemps obscure, et aujourd'hui encore les numismates sont divisés sur l'époque et l'origine des monnaies hébraïques, que des découvertes ont fait apparaître sur le sol de l'ancienne Palestine.

Il paraît tout d'abord constant que les sicles bibliques, qui pouvaient affecter la forme de disques d'argent, ne constituaient pas des monnaies proprement dites, munies d'effigies ou d'inscriptions qui en révélaient la valeur courante. Les sicles, objet d'échange, sont livrés au poids. Le mot שקל signifie *peser*. On en trouve la preuve dans un des passages les plus récents du canon biblique, dans un texte du prophète Jérémie, qui a assisté, comme on sait, à la destruction du royaume de Juda et à la captivité de Babylone. Il décrit lui-même une opération de vente conclue entre lui et son cousin Hanamel, dans les termes suivants : « J'achetai à mon cousin Hanamel son champ, et *je lui pesai* l'argent, savoir *17 sicles d'argent*; j'en fis un acte écrit que je signai; je pris des témoins, et *je pesai l'argent dans une balance*[1]. »

Pendant le temps que dura la captivité de Babylone, les Juifs ne purent évidemment songer à une frappe de monnaie.

Leur affranchissement, sous Cyrus, les laissa dans la dépendance et sous la suzeraineté des rois de Perse, et ils n'y échappèrent que pour tomber entre les mains d'Alexandre et de ses successeurs. Leur situation politique était donc, pendant cette longue période de temps, incompatible avec l'exercice d'un droit régalien, comme l'est celui de battre monnaie.

L'avènement des Macchabées leur assura une sorte d'autonomie,

1. Jér., XXXII, 10 : ואשקל הכסף במאזנים.

assez limitée d'ailleurs. Ils la tenaient de la libéralité des rois de Syrie, et par l'effet des concessions gracieuses de ces princes. C'est à ce titre que Démétrius II, en l'an 142 avant J.-C. et Antiochus VII Sidétès, son successeur, en 138, autorisèrent Simon Macchabée à battre monnaie en son propre nom. Mais des savants autorisés estiment que ce privilège n'avait pour objet que la frappe de monnaie de cuivre et ne s'étendait pas à la monnaie d'argent. Qu'est-ce donc que les monnaies d'argent, à inscriptions hébraïques, que des fouilles successives ont mises au jour en Judée ? Il y a tout lieu de penser que les sicles et demi-sicles ainsi découverts à Jérusalem et dans ses environs appartiennent à deux périodes insurrectionnelles, l'une, de l'an 66 à l'an 70, sous le règne de Vespasien et pendant le siège de Jérusalem, l'autre, de l'an 132 à l'an 135, sous Adrien, pendant le siège de Béthar.

Le Talmud paraît confirmer cette attribution, en déclarant qu'il ne peut être fait usage des monnaies de Jérusalem pour le rachat de la seconde dîme. Voici, en effet, sur ce point intéressant un curieux texte de la Tosefta [1] : « On ne rachètera la seconde dîme, ni avec la monnaie de la révolte, ni avec celle qui n'a pas cours, ou que l'on n'a pas à sa disposition. Exemple : si l'on avait en sa possession des pièces de monnaie de Ben-Koziba, ou des pièces de Jérusalem, on ne pourrait s'en servir pour ce rachat, et celui qui l'aurait fait n'aurait pas acquis la propriété de la seconde dîme. »

Rapprochons ce texte, qui assimile la monnaie de Jérusalem à celle qui n'a pas cours légal, de cet autre, que nous avons cité plus haut [2], et qui est ainsi conçu : « Qu'est-ce que la monnaie de Tyr ? c'est la monnaie de Jérusalem. » Il y aurait une véritable antinomie entre ces deux passages, si l'on ne distinguait deux sortes de monnaies dites de Jérusalem : l'une, la seule qui fut tolérée par le gouvernement romain celle, qui tenait lieu du sicle biblique, qui servait à l'acquittement des taxes religieuses, et que, pour cette raison, on appelait la monnaie de Jérusalem, c'est la monnaie de Tyr ; l'autre, la vraie monnaie de Jérusalem, celle qui a été frappée, dans cette ville, pendant l'état de révolte et d'insurrection, dont la légende porte : *Jérusalem la Sainte*, la seule qui paraît avoir eu en Palestine une existence réelle, mais courte et éphémère, celle-là était expressément bannie et interdite par l'autorité romaine ; elle

1. *Tosefta Maasser Schéni*, I, 5, 6 : אין מחללין אותו לא על המטבע מרוד ולא על המטבע שאינו יוצא ולא על המעות שאינן ברשותו, כיצד? היה לו מעות כוזביות ומעות ירושלמיות אין מחללין ואם חילל לא קנה מעשר.

2. P. 223.

n'avait pas le droit de circuler dans le pays, et c'est l'unique motif pour lequel les docteurs de la loi condamnaient, à contre-cœur sans doute, leur propre monnaie, leur monnaie nationale.

Le Talmud palestinien, comme la Tosefta, repousse la monnaie de Koziba : « La monnaie de la révolte, y est-il dit [1], comme celle de Ben Koziba, n'a pas cours. »

Ces différents textes donnent bien l'impression que les Juifs n'ont jamais été autorisés à fabriquer en leur nom que la monnaie de billon, et encore semble-t-il qu'elle ne circulait plus en Judée à l'époque que nous étudions, puisque leur système monétaire, même pour le cuivre, ne comporte que des dénominations romaines, à moins que la *perouta* ne puisse être considérée comme le résidu des pièces de ce métal frappées par des princes juifs.

S'il avait existé une monnaie d'argent de Jérusalem, frappée à une époque quelconque dans des conditions légales, pourquoi n'eût-elle pu servir, comme la monnaie de Tyr, au rachat de la seconde dîme? Et comment aurait-on, sans distinction aucune, mis en interdit toute pièce portant l'étiquette de Jérusalem, s'il ne fallait pas en tirer cette conclusion nécessaire que cette espèce de monnaie n'a eu qu'une origine irrégulière et que les docteurs de la loi, soumis à l'autorité de Rome, n'ont pas osé la légitimer?

Ajoutons, pour achever notre démonstration, un dernier argument tiré d'un passage de la Mischna, commenté par le Talmud palestinien.

Si, en effet, à une époque quelconque, et avant la domination romaine, les Israélites de Palestine avaient eu à leur disposition des sicles ou des demi-sicles d'argent, frappés dans leurs propres ateliers monétaires, nul doute que, scrupuleux observateurs des prescriptions bibliques, ils ne les eussent employés pour le paiement de la taxe du demi-sicle. Or, le Talmud, si haut que remontent ses traditions et les souvenirs de ses compilateurs, n'hésite pas à déclarer que, depuis la captivité de Babylone, les Juifs se sont toujours acquittés avec une monnaie étrangère. La Mischna s'exprime ainsi [2] : « Quand les Israélites revinrent de l'exil, ils payèrent la taxe du demi-sicle au moyen de drachmes ; puis ils s'acquittèrent

1. Jér. *Maasser Schéni*, I, 2 (52 *d*) : מטבע שמרד כגון בן כוזיבא אינו מהלך.

2. *Mischna Schekalim*, II, 4 : ר' יהודה אומר אף לשקלים אין להן קצבה שכשעלו ישראל מן הגולה היו שוקלין דרכונות, חזרו לשקול סלעים, חזרו לשקול טבעים, בקשו לשקול דינרין. Le mot דרכונות ne saurait se traduire ici par *darique*, qui est une pièce d'or, car jamais on n'acquitta la taxe du sicle avec de l'or. Du reste, la glose du Talmud palestinien démontre bien qu'il n'est question que de drachmes.

au moyen de statères ; plus tard, avec des tebaïm ; ils essayèrent encore de se servir pour cet usage de deniers. » Et le Talmud palestinien de commenter ce passage de la Mischna de la manière suivante [1] : « Quand les Israélites revinrent de l'exil, ils acquittèrent la taxe du demi-sicle au moyen de drachmes (c'est-à-dire) de deniers [2] ; puis ils pensèrent à s'acquitter avec des statères, suivant le sens usuel du mot; plus tard, ils résolurent de payer au moyen de tebaïm (c'est-à-dire) de demi-statères ; ils essayèrent enfin de s'acquitter avec des deniers (c'est à dire) des quarts (de statère), mais on ne les accepta pas. »

Il résulte de ces textes que la taxe du sicle avait varié, suivant les temps, dans sa quotité, mais qu'à toute époque, la taxe était égale pour tous les redevables, et que cette taxe ne s'est jamais acquittée en monnaie nationale proprement dite, c'est-à-dire avec des sicles ou des demi-sicles d'argent.

XIV. Mais si le gouvernement romain avait proscrit de la manière la plus rigoureuse l'usage de la monnaie frappée en Judée pendant les deux périodes insurrectionnelles et en avait défendu la circulation, il semble que les Juifs aient essayé de prendre leur revanche et mis eux-mêmes en interdit les pièces à l'effigie d'Adrien. C'est ainsi qu'un docteur du IIIe siècle, R. Ammi, interrogé sur le point de savoir si l'on pouvait faire usage d'une monnaie frappée pendant la période de la *persécution*, מטבע של סכנה (le Talmud désigne constamment sous ce vocable סכנה, le règne d'Adrien à partir de l'an 132, date du soulèvement de Bar Kokhba) décida que cette monnaie ou son équivalent devait être portée et jetée dans la mer Morte [3]. Le jet dans la mer Morte était un des modes de destruction prescrits à l'égard des choses, dont on ne devait pas faire usage, ni tirer profit.

La raison de cette proscription de la monnaie d'Adrien serait fondée, d'après quelques commentateurs, sur ce que cet empereur

1. Jér. *Schekalim*, II, 4 (46 *d*) : כשעלו ישראל מן הגולה היו שוקלין דרכינות דינרין, חשבו לשקול סלעים כשמועון, חשבו לשקול טבעין פלגי סלעין, בקשו לשקול דינרין קרטין ולא קבלו עליהן.

2. Les souvenirs historiques des auteurs de la Mischna ne paraissent pas remonter au delà des successeurs d'Alexandre ; ils ne font pas mention des monnaies persanes, dont l'usage avait été imposé aux Juifs par les rois Achéménides, et ils supposent que, dès le retour de la captivité de Babylone, les drachmes grecques circulaient en Palestine. Les souvenirs des docteurs du Talmud palestinien sont plus récents encore, et ils ne paraissent connaître les drachmes grecques qu'avec la valeur que Pompée leur a assignée en les assimilant aux deniers romains.

3. Jér. *Mausser Schéni*, I, 2 (52 *d*) : היו לו מעות של סכנה אתא עובדא קומי ר' אמי אמר יוליך הנייה לים המלח.

aurait employé au monnayage de ses pièces, les vases d'or et d'argent provenant du trésor du Temple de Jérusalem. Mais un pareil motif semble bien peu justifié, quand l'on songe que le Temple de Jérusalem avait été brûlé et ses trésors livrés au pillage soixante-cinq ans auparavant. Cette prohibition de la monnaie d'Adrien serait un peu tardive; elle eût dû s'appliquer au numéraire de tous les empereurs qui se sont succédé depuis Vespasien.

Il ne serait pas téméraire de supposer une autre cause, et toute spéciale, de cette interdiction. On sait, en effet, que l'empereur Adrien, après avoir brisé les dernières résistances des Juifs, leur fit défense, sous peine de mort, de rentrer dans leur ancienne capitale, supprima le nom même de Jérusalem, et voulut que cette ville fût désormais appelée *Aelia Capitolina*, en associant son nom à celui de *Jupiter Capitolin*. C'était, pour les Juifs, un sanglant outrage à leurs sentiments religieux et un scandale irritant, qui rappelait, avec plus de force encore, *l'abomination de la désolation*, de l'Écriture sainte au temps où Antiochus Epiphane faisait dresser sur l'autel sacré la statue de Jupiter Olympien.

Cette profanation de la cité sainte, Adrien la consacra par des médailles frappées à Jérusalem même, et dont un exemplaire publié par de Saulcy [1], et que nous reproduisons ci-dessous, d'après ce savant, porte au droit cette inscription :

IMP, CAESAR TRAI HADRIAN ; tête laurée d'Adrien, à droite, avec le *paludamentum* ; et au revers : COL AEL, CAP ; cette médaille porte l'image de Jupiter Capitolin assis dans un temple distyle ; devant et derrière lui deux figures debout et s'appuyant sur une haste.

A l'appui de notre hypothèse, nous pouvons citer le passage suivant du Talmud [2], qui a pour auteur R. Hoschaya (commencement du IIIe siècle), et tel qu'il a été rectifié par Abayé : בקשו לגנוז דינרא הדרייאנא טהרייאנא שייפא מפני טבעא של ירושלם עד שמצאו לה מקרא

1. *Recherches sur la numismatique judaïque*, Paris, 1854, p. 171 et planche XV, fig. 6.

2. *Aboda Zara*, 52 *b* ; *Bekhorot*, 50 *a*.

בתורה שהוא מותר « On résolut d'enfouir les deniers d'Adrien-Trajan, dont les empreintes sont effacées, à cause de la monnaie de Jérusalem, jusqu'au moment où l'on découvrit un texte de l'Écriture Sainte qui en permettait l'usage. » Ce passage du Talmud présente des obscurités qu'il n'est pas impossible de dissiper. Tout d'abord les deux noms de הדרייאנא et de טורייאנא ne représentent pas les deux empereurs Adrien et Trajan, comme le disent les commentateurs, mais bien le seul empereur Adrien, qui, suivant la coutume romaine, joignait à son nom celui de son père adoptif, Trajan. Presque toutes les monnaies d'Adrien portent, accolés l'un à l'autre, ou *Hadrianus Trajanus*, comme dans notre texte talmudique, ou *Trajanus Hadrianus*, comme sur la médaille coloniale ci-dessus reproduite. Le mot שייפא, d'après Raschi [1], s'entend de très vieilles pièces usées par le frai et dont l'effigie a disparu. Cette expression est spécialement employée à l'égard des monnaies dans un texte talmudique [2], qui condamne à la réparation du dommage causé celui qui a usé à la lime une pièce de monnaie et lui a ainsi fait perdre une partie de son poids. Enfin, Raschi [3] donne des mots מפני טבעה של ירושלם l'explication suivante : « Ces pièces faisaient partie des monnaies de Jérusalem ; la plupart (ou beaucoup) d'entre elles provenaient de Jérusalem (*sic !*) »

Rapprochons ce texte et ce commentaire de la décision ci-dessus énoncée sur les monnaies de la *période de persécution*, et l'on peut en tirer cette très plausible conclusion : La monnaie frappée à Jérusalem par Adrien, avec l'effigie de Jupiter et la légende *Aelia Capitolina*, a déterminé les Juifs à prononcer une sorte d'anathème sur toutes les pièces de l'empereur Adrien, ou tout, au moins, sur les monnaies coloniales frappées à Jérusalem avec cette légende et cette image outrageante pour la conscience de la nation juive.

On devait les détruire, d'après R. Ami, et n'en pas faire usage.

1. Commentaire sur *Aboda Zara*, 52 *b*. Kohut, dans son *Arouch*, v° הדריינא, fait remarquer que l'explication donnée par Raschi au mot שייפא se rencontre déjà dans le commentaire, sur *Bekhorot*, de R. Gerson, de Metz. Ajoutons que Raschi, dans *Bekhorot*, 49 *b*, par une erreur évidente, et en se contredisant lui-même, fait du mot שייפא le nom d'un roi.

2. *Baba Kamma*, 98 *a* : השף מטבע... שייפא בשופינא חסורי מחסריה.

3. Commentaire sur *Bekhorot*, 50 *a* : הדריינא טוריינא שיפה, אלו היו ממטבעות של ירושלם ורובן של אילו באו מירושלם. Il est évident qu'on ne saurait prendre à la lettre l'assertion de Raschi, quand il déclare que *la plupart* des monnaies d'Adrien venaient de Jérusalem. Mais il y a lieu de retenir de son commentaire cette allusion aux monnaies frappées par cet empereur à Jérusalem.

Mais au IIIe siècle, quatre-vingts ans après la ruine de Béthar, le frai avait usé et fait disparaître les empreintes de ces monnaies. On autorisa dès lors l'emploi de pièces de monnaie dont l'effigie et l'inscription n'avaient plus laissé de traces visibles.

On se tromperait, d'ailleurs, si l'on inférait de ces textes que les scrupules religieux des Juifs de Palestine ne leur permettaient pas de faire usage des monnaies impériales qui présentaient sur une de leurs faces l'image d'une divinité païenne. Depuis Auguste jusqu'à l'avènement des empereurs chrétiens, presque tous les dieux et déesses de l'Olympe avaient eu leur figuration sur les monnaies romaines : c'était Jupiter, Neptune, Mars, Hercule, Vulcain, Apollon, Junon, Pallas, Vénus, Diane, etc... sans oublier Mercure, et même Sérapis, divinité égyptienne figurant sur une monnaie coloniale frappée à Alexandrie, au nom d'Adrien, ces deux dernières divinités spécialement dénommées dans le Talmud [1]. Si les rabbins [2] avaient interdit l'usage de vases ornés des images d'Apollon, de Diane, du dragon, il était admis que de pareilles défenses ne s'appliquaient pas aux images idolatriques empreintes sur les pièces de monnaie [3]. Il est, au contraire, à remarquer que, selon l'opinion d'Akiba, qui a prévalu [4], et contrairement à l'avis de R. Ismaël, son collègue, les pièces romaines servant au rachat de la seconde dîme, pour être dépensées à Jérusalem en produits comestibles similaires, devaient être d'une circulation courante, c'est-à-dire avoir conservé intacte leur effigie. Un seul personnage, d'une dévotion exceptionnelle, est signalé dans le Talmud comme s'étant fait une règle de ne jamais jeter les yeux sur l'effigie d'une monnaie [5].

XV. — En dehors de la monnaie romaine, imposée aux Juifs par Pompée comme monnaie officielle, et des statères phéniciens, dont la frappe avait été autorisée par le gouvernement romain dans les

1. *Mischna Aboda Zara*, IV, 1 : מרקוליס ; *Tosefta Aboda Zara*, V, 1 ; *Aboda Zara*, 43 *a* : סר אפיס, סרפס.

2. *Mischna Aboda Zara*, III, 3 : *Tosefta Aboda Zara*, V, 1, d'après le commentaire de Maïmonide. Le texte porte : צורת חמה, צורת לבנה, צורת דרקון.

3. *Tosefta Aboda Zara*, V, 1 : ועל הבזוין כגון היורות... והמטבע הרי אלו מותרין.

4. *Sifré*, sur Deut., XIV, 25 : וצרת הכסף בידך ר' עקיבא אומר דבר שיש בו צורה.

5. Jér. *Meguilla*, I, 13 (72 *b*) : ולמה נקרא נחום איש קדש הקדשים שלא הביט צורת מטבע מימיו. C'est évidemment le même fait que rapporte le Talmud babylonien (*Pesahim*, 104 *a* ; *Aboda Zara*, 50 *a*) avec quelques variantes : מאי ניהו בנן של קדושים? רבי מנחם בר ר' סימאי, ואמאי קרו ליה בנן של קדושים? דאפילו צורתא דזוזא לא מסתכל.

ateliers de Tyr, de Sidon et d'Aradus, la circulation monétaire en Palestine comprenait encore, au témoignage du Talmud, par l'effet d'une tolérance plus ou moins déclarée, un certain nombre de pièces étrangères. Ainsi les textes font mention de la monnaie babylonienne [1], de celle de Cappadoce [2], des dariques d'or de Perse [3], des drachmes grecques [4], du denier arabe [5], et, dans un certain nombre de passages, du denier de Gordyène, דינר גורדייני, ou Kurde קורדיינאה [6].

Plusieurs auteurs ont voulu voir dans cette dernière pièce une monnaie de l'empereur Gordien ; mais ils n'ont pas pris garde que le דינר גורדייני est déjà cité par R. Yossé ben Juda, contemporain du patriarche Juda, le premier de ce nom (deuxième moitié du IIe siècle) [7], alors que le plus ancien des Gordien n'a commencé à régner qu'en 238.

L'expression גורדייני désigne un territoire d'Arménie dénommé Gordyène, et dont les habitants étaient connus sous le nom de *Gordiani*. L'équivalent קורדינאה s'applique lui-même à l'Arménie. C'est ainsi qu'Onkelos traduit les mots הרי אררט [8], *montagnes de l'Arménie*, par טורי קרדו, et que le Targoum, dit de Jonathan [9], rend les mots ארץ אררט, *le pays d'Arménie*, par לארעא קרדו. Raschi, avec son sens exact des choses du Talmud, ne s'y est pas trompé ; sur l'expression דינרא קורדינאה, il dit dans son commentaire [10] : « ce denier provenait des montagnes d'Arménie », מהרי אררט הוא. L'auteur du commentaire du Midrasch Rabba dit, de même, sur les mots דינר גרדיון : « c'est un nom géographique » [11].

ÉLIÉZER LAMBERT.

(*A suivre.*)

1. *Toseftu Maasser Schéni*, I, 6.
2. *Mischna Ketoubot*, XIII, 10.
3. *Mischna Schekalim*, II, 1 ; *Tosefta Baba Batra*, XI, 2.
4. *Midrasch Ekha* sur III, 15.
5. *Bekhorot*, 49 *b*.
6. *Menahot*, 29 *a* ; *Houllin*, 54 *b* ; j. *Haguiga*, III, 8 79 *d* ; *Ketoubot*, VII, 9, 31 *b* ; *Kiddouschin*, II, 5 62 *d* ; *Vayikra Rabba*, VII ; *Bemidbar Rabba*, XII ; *Schir haschirim Rabba*, sur III, 10.
7. *Menahot*, 29 *a* (ce texte porte קורדיקיני pour קורדיינני, ce qui ne peut être qu'une erreur de copiste ou une faute d'impression), *Bemidbar Rabba*, XII.
8. Genèse, VIII, 4.
9. II Rois, XIX, 37.
10. *Houllin*, 54 *b*.
11. מתנות כהונה, sur *Vayikra Rabba*, chap. VII précité.

LA COMMUNAUTÉ JUIVE DE LYON

AU DEUXIÈME SIÈCLE DE NOTRE ÈRE

L'histoire des Juifs de Lyon ne commence qu'au IXe siècle, avec la campagne haineuse entreprise contre eux par Agobard. Toutefois, une légende sans autorité, mais non peut-être sans fondement, veut que des Juifs, fuyant Jérusalem prise par Titus, se soient établis, vers la fin du Ier siècle, à Bordeaux, à Arles et à Lyon [1].

Je crois qu'on peut établir qu'il y avait des Juifs à Lyon dès le IIe siècle. Le fait seul que cette ville possédait alors une communauté chrétienne implique l'existence d'une synagogue, car la diffusion du christianisme, au cours des deux premiers siècles de l'Église, a partout suivi de près celle du judaïsme.

Comme le dit M. Harnack, « les synagogues de la *Diaspora* ne furent pas seulement, suivant le mot de Tertullien, les *fontes persecutionum* pour le christianisme à ses débuts... Le réseau des synagogues déterminait à l'avance les foyers et les lignes de pénétration de la propagande chrétienne. La mission de la religion nouvelle, entreprise au nom du Dieu d'Abraham et de Moïse, trouva de la sorte un terrain tout labouré [2]. »

Raisonnant d'après ces prémisses, M. Harnack devait nécessairement admettre l'existence de Juifs à Lyon au IIe siècle. « A Lyon, dit-il, du temps d'Irénée, il ne paraît pas y avoir eu beaucoup de Juifs; c'est pourquoi Irénée ne semble pas connaître directement de Judéo-chrétiens [3]. » Le motif allégué est faible, d'autant plus qu'Irénée est très sobre de détails sur l'état des choses lyonnaises

1. Gross, *Gallia Judaica*, p. 306. — M. A. Lévy (art. *Lyons* dans la *Jewish Encyclopedia*) écrit que le pape Victor, au Ve siècle, défendit à l'archevêque de Vienne de laisser célébrer la Pâque avec les Juifs. J'ignore d'où provient cette information; mais il n'y eut pas de pape Victor au Ve siècle et Victor Ier, qui s'occupa, en effet, de la date pascale vers 180, ne paraît pas avoir mentionné les Juifs de Vienne.

2. Harnack, *Mission und Ausbreitung des Christentums*, p. 1.

3. *Ibid.*, p. 2.

à son époque; mais on voit que la réserve de M. Harnack porte seulement sur l'importance de la communauté juive de Lyon, dont il considère l'existence comme assurée.

Je pense que l'on peut apporter quelque précision à cette manière de voir par l'analyse de la fameuse lettre des Églises de Vienne et de Lyon aux chrétiens d'Asie et de Phrygie, lettre dont des fragments considérables nous ont été conservés par Eusèbe [1], qui l'avait insérée en entier dans son ouvrage perdu sur les martyrs.

Cette lettre raconte les persécutions violentes dont les chrétiens de Lyon furent l'objet en 177. Ces chrétiens étaient, pour la plupart, d'origine asiatique; mais il y avait aussi parmi eux des Gallo-Romains, entre autres un jeune homme de famille noble, Vettius Epagathus. Ils n'étaient pas pauvres, puisqu'ils avaient des esclaves païens qui les accusèrent et qu'ils offrirent en vain de l'argent pour racheter les corps de leurs martyrs; ils ne vivaient pas retirés et isolés, puisque, au début de la persécution, on les exclut des bains publics et du forum, que jusque-là ils fréquentaient librement; tous n'exerçaient pas de petits métiers; l'un d'eux, depuis longtemps établi en Gaule, était un médecin phrygien, quelque peu visionnaire, nommé Alexandre; un autre, Attale de Pergame, qui passait pour la « colonne » de la petite Église, était citoyen romain et parlait le latin avec aisance. Leur évêque, en 177, était un vieillard nonagénaire, prédécesseur de saint Irénée, Pothin. Rien n'autorise à croire que cette communauté fût de formation toute récente, qu'elle fût le produit d'une émigration collective partie de la côte d'Asie [2]. Au contraire, le rang assigné, dans l'intitulé de la lettre, à l'Église de Vienne, qui est mentionnée avant celle de Lyon, donne à penser que le christianisme s'était répandu de proche en proche, en remontant la vallée du Rhône depuis Marseille et en fondant de petites communautés là où l'existence de synagogues plus anciennes ouvrait un champ et fournissait un public aux prédicateurs. Un des martyrs de Lyon, le diacre Sanctus, était de Vienne; il est probable qu'il gouvernait cette Église, plus ancienne, mais moins considérable que celle de Lyon, au nom de l'évêque Pothin. La langue des chrétiens lyonnais était le grec; mais ils devaient aussi parler, comme Irénée, le latin et le celtique [3]. On a même cru

1. Eusèbe, *Hist. eccles.*, V, 1-3; je cite d'après le texte publié par O. von Gebhardt, *Acta martyrum selecta*, Berlin, 1902, p. 28-43.

2. Hypothèse gratuite de Renan (*L'Eglise chrétienne*, p. 467), qui fait partir cette colonie de Smyrne vers 157, sous la conduite de Pothin, âgé de 70 ans.

3. Irénée, *C. Haeres.*, préface, dit qu'il a été souvent obligé de prêcher en langue celtique.

trouver la trace de latinismes dans la grécité des fragments de la Lettre transmis par Eusèbe [1].

Les chrétiens de Lyon n'étaient pas nombreux; cela ressort de différents passages de la Lettre, combinés avec des textes de Grégoire de Tours et des vieux martyrologes, qui ont été soigneusement étudiés par M. O. Hirschfeld [2]. Bien que la persécution ait été très violente et très générale, le nombre de ceux qui en souffrirent fut restreint, quarante-huit au *maximum*; encore M. Hirschfeld fait-il observer que ce chiffre est probablement trop fort, car certains noms (*gentilicia* et *cognomina*) paraissent faire double emploi dans la liste des victimes qu'il lui a été possible de reconstituer.

Une communauté aussi restreinte, comprenant peut-être une quarantaine de familles, pouvait posséder un chef spirituel, un lieu de réunion, une caisse de charité, un cimetière, mais non pas un abattoir et une boucherie. Or, on ne conçoit pas qu'un petit groupe de chrétiens ait acheté de la viande aux boucheries païennes; c'eût été risquer de manger de la chair qui avait été consacrée aux idoles, de la viande non saignée, ou encore de la viande d'animaux morts de maladie. Vingt ans après le drame de Lyon, Tertullien déclare que les chrétiens, dans leurs repas, s'interdisent le sang des animaux et, par ce motif, s'abstiennent des bêtes étouffées [3] ou mortes naturellement, de peur de se souiller de quelques parties de sang restées dans la viande [4]. Ces scrupules sont conformes à la décision attribuée au premier concile de Jérusalem : s'abstenir de ce qui a été sacrifié aux idoles, du sang et des viandes étouffées [5]. Le texte *occidental* du passage des *Actes* qui nous a conservé cette décision omet la mention des viandes étouffées [6]. On sait, d'ailleurs, que la défense de manger du sang tomba promptement en désuétude chez les Latins, mais qu'elle se maintint longtemps chez les Grecs [7].

1. Robinson, *Texts and studies*, I, 2, 97; contredit par O. Hirschfeld, *Sitzungsberichte* de Berlin, 1895, p. 390.

2. *Ibid.*, p. 385 et suiv.; cf. Harnack, *Mission*, p. 507.

3. Πνικτὸν, *suffocatum*. C'est l'animal étranglé qui n'a pas été tué par une incision nette, propice à l'écoulement complet du sang. Cf. *Encyclopaedia Biblica*, art. *Food*, col. 1546.

4. Tertullien, *Apolog.* IX : *Erubescat error vester christianis, qui ne animalium quidem sanguinem in epulis esculentis habemus; qui propterea quoque suffocatis et morticiniis abstinemus, ne quo sanguine contaminemur vel intra viscera sepulto.*

5. Cf. Renan, *Saint Paul*, p. 398, n. 3, et *Encycl. Bibl.*, s. v. *Council of Jerusalem*, col. 925-6.

6. Holtzmann, *Apostelgeschichte*, p. 98.

7. Renan, *Saint Paul*, p. 90.

Dans les villes antiques, où les sacrifices d'animaux dans les sanctuaires étaient très fréquents, la viande des victimes ne pouvait être entièrement consommée sur place ; le reste était cédé par les prêtres aux bouchers de la ville et débité par ceux-ci sans étiquette spéciale [1]. Il en résulta de bonne heure, pour les chrétiens, un cas de conscience qui fut soumis à saint Paul et tranché par l'apôtre dans le sens le plus libéral [2]. « Mangez, dit-il, de tout ce qui se vend sur le marché, sans vous informer de la provenance des viandes; acceptez même sans scrupule une invitation chez un étranger non chrétien; mais si quelqu'un vous avertit que tel plat vient de l'autel, n'en mangez pas pour éviter le scandale. » Tel est du moins le sens général d'un passage singulièrement embarrassé et dont les difficultés de détail ne sont pas toutes résolues [3]. Ainsi, suivant saint Paul, le chrétien peut manger des viandes sacrifiées, à la condition d'en ignorer l'origine ; quant à l'ingestion du sang et à celle de la chair d'animaux crevés, il est singulier que l'apôtre n'en ait fait aucune mention, ni dans ce passage de l'Épitre aux Corinthiens, ni ailleurs. Quoi qu'il en soit, la doctrine de Paul ne fut pas tout de suite admise par les chrétiens. Dans l'*Apocalypse*, écrite en 93, condamnation formelle est portée contre ceux qui mangent (sciemment ou non) des viandes immolées aux idoles [4]. La défense de manger de la viande de l'autel était si sévère que les fonctionnaires romains, en 250 encore, mettaient à l'épreuve, en leur commandant d'en manger, ceux qui étaient suspects de christianisme [5]. L'interdiction persista jusque dans le christianisme médiéval, partout où païens et chrétiens se trouvaient en contact [6]; il est vrai qu'il s'agit toujours du cas prévu par saint Paul, celui de l'homme qui mange de la viande de l'autel auprès de l'autel lui-même (ἱερόθυτον, εἰδωλόθυτον.)

Parmi les chrétiens de la petite communauté lyonnaise, il y en avait un, nommé Alcibiade, qui ne vivait que de pain et d'eau [7]; comme il observait la même abstinence dans sa prison, un chrétien influent, Attale de Pergame, lui conseilla de ne pas refuser de manger les aliments créés par Dieu ; dès lors, il consentit à manger

1. Renan, *Saint Paul*, p. 71 et la note.
2. Paul, I *Cor.*, x, 25.
3. Cf. Reuss, *Epîtres de saint Paul*, t. I, p. 217 et Renan, *ubi suprà*.
4. *Apocalypse*, II, 14, 20.
5. Voir l'article cité plus haut d'O. Hirschfeld, p. 397.
6. Par exemple en Thuringe, à l'époque de la prédication de saint Boniface; cf. S. Reinach, *Revue celtique*, 1906.
7. C'était un végétarien *encratite*; cf. E. von Dobschütz, *Die urchristlichen Gemeinden*, p. 276.

de la viande. Ce fait implique que le cas d'Alcibiade était exceptionnel et que les chrétiens lyonnais mangeaient généralement de la viande. Mais où l'auraient-ils achetée, s'ils voulaient rester purs, sinon dans la boucherie juive de Lyon?

On répondra peut-être que ces chrétiens mangeaient de la viande sans se préoccuper de son origine ou du mode d'abattage, qu'ils avaient complètement renoncé aux scrupules judaïques relatifs à l'ingestion même accidentelle du sang. L'assertion citée plus haut de Tertullien, malgré son caractère général, pourrait, à la rigueur, n'être admise que pour les chrétientés d'Afrique. Mais la lettre même des Églises de Vienne et de Lyon fournit, à cet égard, un argument décisif. La persécution de 177 ressemble étrangement à celles que l'accusation de meurtre rituel, portée contre les Juifs, a souvent déchaînées de notre temps. Les chrétiens étaient accusés, sur le témoignage de leurs esclaves païens mis à la torture, de sacrifier des enfants pour les manger; aussi les faibles, qui renièrent leur foi, ne furent pas mieux partagés que les confesseurs; on retint contre eux l'accusation d'homicide. Une esclave syrienne, Byblis, qui avait renié la foi, fut soumise derechef à la torture; on voulait qu'elle portât témoignage sur les repas abominables des chrétiens. Mais elle recula devant la calomnie et, au milieu des supplices, jeta cette parole à ses bourreaux : « Comment les chrétiens mangeraient-ils des enfants *eux à qui il n'est pas permis de manger du sang des bêtes?* » C'est l'argument *a fortiori*, que l'on retrouve dans l'*Apologetique* de Tertullien, où l'on voit aussi que les chrétiens retorquent contre les païens l'accusation de cannibalisme [1]; un des martyrs de Lyon, Attale, fit de même, lorsque, brûlé sur la chaise de fer, il dit en latin au juge, en montrant la fumée qui se dégageait de son corps : « C'est vous qui êtes des anthropophages ! [2] »

Si Byblis peut affirmer que les chrétiens ne mangent pas le sang des animaux, c'est que la règle énoncée par Tertullien valait pour

1. Cf. saint Justin, *Apol.*, II, 12 et les passages cités par Renan, *l'Église chrétienne*, p. 482. Je ne sais si l'on a encore fait la remarque que voici. Alors que l'accusation portée par les païens a certainement pour origine ce qu'ils entendaient dire de la communion chrétienne, aucun apologiste ne parle, à ce propos, de la communion pour en établir le caractère non sanglant. C'est là un effet frappant de cette *discipline de l'arcane* qui, jusque vers le début du IVe siècle, empêcha les docteurs chrétiens de parler ouvertement de la communion à des païens.

2. La lettre de Pline à Trajan implique déjà l'accusation et la réponse. Les apologies littéraires que nous possédons sont simplement la mise en œuvre des arguments défensifs et offensifs que le souci de leur conservation et l'ardeur de leur propagande avaient, dès le début de la lutte, dictés aux chrétiens.

la communauté chrétienne de Lyon. Il y avait donc impossibilité absolue pour les chrétiens d'acheter leur viande dans des boucheries païennes, car, pour en éliminer tout le sang, de quelque manière que les animaux eussent péri, il aurait fallu des opérations longues et compliquées dans chaque cuisine; d'ailleurs, comme ces opérations n'eussent pas été connues des païens, l'assertion de Byblis n'aurait pas trouvé créance auprès d'eux. Elle affirme la chose comme un fait avéré: les païens devaient savoir que les chrétiens, pour éviter de manger du sang, achetaient leurs viandes dans une boucherie spéciale. Une communauté aussi peu nombreuse ne pouvait avoir la sienne; force est donc d'admettre qu'il y avait une boucherie juive où s'approvisionnaient également les chrétiens.

Même dans les grands centres comme Rome, Alexandrie, Éphèse, aucun texte, à ma connaissance, ne mentionne de boucheries chrétiennes. Il est donc permis de croire que dans ces villes comme à Lyon, comme partout où il y avait des Juifs, c'était aux boucheries juives que les ménagères chrétiennes avaient recours.

Je conclus que, en 177 et probablement dès le début du IIe siècle, il existait à Lyon une communauté juive assez importante et que cette communauté n'a pas été seulement la mère spirituelle, mais la vivandière de la chrétienté de Lyon.

SALOMON REINACH.

DOCUMENTS

SUR LES

MARRANES D'ESPAGNE ET DE PORTUGAL

SOUS PHILIPPE IV

(SUITE ET FIN [1])

En el segundo punto se dice que sin embargo pareció en aquella junta que esta expulsion no fuesse tan universal, sino solamente de aquella parte en que se verifican mas las dichas violentas presumpciones y de solos aquellos de quien no ay probable speranza de la enmienda.

En este segundo punto, parece que la misma Junta de Prelados reconoció lo que auemos fundado cerca del punto pasado, porque limita la generalidad de la expulsion a solamente aquellos enque se verifican mas las dichas violentas presumpciones y a solos aquellos de quien no ay probable esperanza de enmienda. Pero las razones y fundamentos, que prueuan contra el primer punto, prueuan tambien contra este, por quanto tambien contra las personas de quien en esto se habla en la forma que se propone, no ay mas que vagas y generales presumpciones, que si bien seran mas vehementes y apretadas, pero no salen de limites de vagas y generales, y si salieren dellos y fueren contra alguna persona ó personas particulares, consideremos de buena gana que los tales deben de ser castigados en la forma que estubieren prouadas sus culpas contra ellos, ora sea pribanza de bienes, ora abjuraciones en forma, ora destierros. Y quanto de loque se dice de aquellos de quien no ay probable speranza de la enmienda, torno a repetir lo que arriba queda dicho, que siempre queda esta esperanza, fundada en la virtud de la divina gracia y en la libertad del libre aluedrio. Por lo qual solo restara el castigo contra aquellos en quien se probaren culpas y en la conformidad de como se probaren.

1. Voir *Revue*, t. XLVIII, p. 1 ; t. XLIX, p. 51 ; t. L, p. 53, et plus haut, p. 97.

Que a Vuestra Majestad, por ser Supremo Señor, a quien toca la administracion de la justicia, no solo directiva y legal, sino tambíen vendicativa y punitiva incumbe y esta obligado en consciencia mandar echar de aquellos Reynos y sus conquistas a todos los cristianos nuevos enteros, que lo son de quatro costados, mandandoles confiscar los bienes, exceptando solos aquellos en cuya ascendencia constare no auer auido culpa grande de Judaismo, y que esta no solo sera action de justicia, sino tambien medicinal y curativa.

Contra la primera parte deste punto militan todas las razones que atras quedan dichas, con que queda efficazmente probado que ninguna expulsion se a de hacer, ni es licito que se haga por presumpciones generales y vagas, quales son las que puede auer contra los christianos nueuos enteros, aunque lo sean de quatro costados, porque por esta precissa razon, no deben ser juzgados en particular por culpados, aunque en su ascendencia uuiese auido algunos que lo uuiesen sido, y si es ansi como lo es, que no pueden ser expelidos licitamente, mucho menos tondra Vuestra Majestad obligacion en consciencia, ni por razon de justicia, ni por razon de buen gouierno a expelirlos de sus Reynos.

Pero, por quanto en dicho tercer punto se dice, que podra Vuestra Majestad expeliendo los referidos, confiscar sus bienes, se impugnara esto con efficaces razones, confirmando juntamente lo que queda dicho. Lo primero porque en esta parte tiene la misma deformidad la expulsion y la confiscacion de bienes, la primera se tiene por illicita por ser por delicto ya castigado ó no sufficientemente prouado ; luego tambien sera illicita la confiscacion, esta consequencia se prueua, porque si en el descendiente no se considera mas culpa que la de sus antepasados y a castigada ó no probada, por la qual an satisfecho, tan innocente se considera este descendiente respecto de la confiscacion como respecto de la expulsion, luego si respecto de esta es illícita, como queda sufficientemente probado, tambien los era respecto de la confiscacion. En conclusion, este castigo vernia a ser por culpa agena, castigada y satisfecha en el ascendiente, que satisfizó a su sentencia y por tanto no puede pasar a nuevo castigo, sin prueua de nueva culpa. bien se puede hacer ley que mande que el descendiente de Judio ó hereje por el mismo caso no pueda obtener tales officios, beneficios ó dignidades, pero no se podra hacer ley justa que sin mas culpa que la de los pasados pueda el descendiente ser privado de su libertad y ser desterrado, ó que le sea quitada su hacienda que ya poshee, y este es el caso en que estamos ; 2° porque esta resolucion pugna totalmente con la disposicion del derecho canònico, porque fundandose en la sospecha general, la extiende uniformemente a todos los grados asta el quarto, y la extiende a la privacion de bienes y quiere que esta pena sea por qualquiera nota, lo que el derecho no permite, sino es quando procede de relaxacion por impenitencia, y applicar un mismo castigo a todos los descendientes de los notados y delinquentes, quando los canones les dexan aùn los officios y beneficios adquiridos, es en contravencion de lo que el derecho dispone. y ansi

se dexa bien entender quanto sea contra razon, mayormente no esperandose mucha utilidad de la tal exequcion. porque la tal expulsion y privacion de bienes no remediaria ni limpiaria el Reyno, porque quedarian tantos de la misma qualidad, que las expulsos, que están mezelados por casamientos y tienen parte de cristianos viejos, que excluir a los unos y dexar a los otros, ó quitarles los haciendas, seria reducir el Reyno a peor estado. Verdaderamente es contra toda razon que sea igual el castigo a donde no es igual la culpa, y aun a donde no aura aui lo ninguna, como seria si alguno de las expulsos no la uuiese tenido. Los que ansi viesen expeler a unos de sus parientes y a otros prívar los de sus bienes, quando careciesen de su comunicacion, se comunicarian y se instreverian par cartas, como otras veces lo an hecho, y offendidos de sus injurias, se inclinarian a padecer con sus ausentes y participar de sus culpas. Todo lo dicho hace la dicha expulsion en la forma que se propone, y pribacion de bienes, no solo muy dudossa, sino muy digna de gran consideracion, aunque aya precedido la de tantos y tan doctos Prelados como los de Portugal. Y auiendo de ser la resolucion en caso tan dudosso y tan peligrosso, no se debe tentar el peligro, por no caer en mayores inconvenientes, que de ordinario no se previenen por no ser antevistos.

Que respeto de los otros que pueden quedar en el Reyno, por no ser enteros, sino medios ò que tengan un quarto o otra parte de la nacion y por poder probablemente esperarse que mediante el favor divino, ayudados de la buena sangre conque están mezelados y libres de los enteros, que son los mas perjudiciales maestros, se podrán reducir á la santa fée y perseverar en ella. Puede y debe Su Majestad hacer ley que los que de aqui adelante abjuraron en forma el Judaismo, ó lo uuieren abjurado asta aqui, por constar ya de su perfidia y apostasia y ser dudosa su conversion y muy probable el daño y perjuicio que de su compañia y comunication puede resultar, sean otrosi desterrados de estos reynos y conquistas, y que los maridos y mujeres de los que asi abjuraron ó ayan abjurado, sean tambien desterrados, si tubieren asta un quarto de la nacion, y que los hijos é hijas que en su poder fueren criados mayores de siete años de hedad y los nietos y nietas de tales confitentes, teniendo otrosi un quarto de la nacion, sean desterrados.

Este quarto punto tiene tres partes; la primera que sean expelidos todos los que abjuraren en forma la heregia y fueren reconciliados; 2° lo mismo los que uuieren abjurado, siendo reconciliados, antes de ahora; 3° que los maridos y mujeres de los que ansi uuieren abjurado y los hijos y hijas destos mayores de siete años, si tubieren asta un quarto de la sangre hebrea y tambien sus nietos sean expulsos.

La principal razon y fundamento que los Prelados de Portugal pudieron tener para persuadirse a lo que en la primera parte deste punto se contiene, debió de ser la couveniencia que pudieron considerar en separar los buenos de los malos para evitar el contagio. La qual razon y las demas que a este propósito se pueden offrecer consideradas no en la superficie, sino en lo interior, se deshacen y desva-

necen, por quanto la reconciliacion y el fin á que se ordena, si bien se considera, se hallara con evidencia que tiene repugnancia con el destierro perpetuo. No es la reconciliacion otra cosa que una reduction, incorporacion y union de aquel que por la heregia se apartó del gremio de la Iglesia à esse mismo gremio. El destierro es una separacion y apartamiento del desterrado de aquellos, de cuya comunicacion y gremio se destierra ; pues como podra ser medio justo y proporcionado que al mismo que se pretende reconciliar y atraher, separarle y aparte. Y si se dixere que esta separacion es solamente local y corporal y por esso no oppuesta á la union spiritual y que ansi podra el desterrado con el cuerpo que dar unido con el alma. Contra esto es que el destierro que se propone no es para tierra de cathólicos y fieles, porque fuera contra charidad echar la enfermedad á los sanos é inficionarlos con ellos, y proponiendose el destierro para entre infieles ó herejes que se vayan a donde quisieren, como dicen los Portugueses, como podra ser que se tome para remedio del reconciliado, al qual por la reconciliacion se pretende que vuelva al gremio de la Iglesia, por lo qual se ve que este destierro no es solamente corporal, sino tambien del alma.

Declarase esto mas considerando lo que la Iglesia platica con los reconciliados que es hacerles buen tratamiento, del qual necessitan como plantas nuevas para conservarse en el conocimiento de la verdadera religion à que se consentieron y para esto los aparta de los que pueden pervertirlos y hacelos que conversen con personas religiossas y sabias, encaminàndolos à la virtud, llevàndolos á las Iglesias y à los divinos officios y catequizàndolos en todo genero de buena enseñanza, no perdiéndolos un punto devista, para lo qual son las cosas de la penitencia para su custodia y guarda, donde aprendan como en escuelos de virtud ; à lo qual todo se oppone el destierro que se propone, pues les quita los medios y el fin que por la reconciliacion se pretende, como de lo dicho consta. Si la conversion de los tales no es verdadera ó no se tiene por tal, no los admitan à reconciliacion, que no es para fictos confitentes, sino para verdaderos penitentes, y si es verdadera ó se juzga por tal, no es justo negarles los medios y remedios que con la reconciliacion se les offrecen. Abre la Iglesia las puertas de su misericordia á los que reconcilia á su gremio, y, quando lo hace, presume prudentemente que son merecedores de la tal misericordia ; como, pues, será justo y razonable, que quando esta formando este piadosso juicio y prometiendo charitativo consuelo à los que comunica la reconciliacion, los esta condenando al destierro perpétuo de si misma debiendo mas assigurarlos y admitirlos a su union y amistad. Fundase la reconciliacion en una sentencia justa del juez, que con legítimos fundamentos juzga prudentemente que aquel encuyo favor da la sentencia, le tiene por digno de ser reconciliado a su amistad y le declara por merecedor de los favores de la misma reconciliacion, que entre otros es retenerle debaxo del abrigo y amparo de alas las de su protection y misericordia. Pues quien aurá que con estas muestras de charidad, amor y piedad pueda componer el destierro y que le

aparta de la comunicacion de aquellos con quien a de gozar los favores que la sancta Iglesia les promete.

Declarase mas esto mismo considerando las estrechas obligaciones de justicia en materias criminales, esta la justicia tan attenta á la causa de los Reos, que no tiene por justas las penas quando no son ajustadas y proporcionadas á las culpas, quiere que aya, para castigar culpas comprobadas para que correspondan a las penas con que se castigan, esta proporcion no la podra auer quando sea la pena cierta y la culpa dudosa, con lo qual no podra ser castigado con pena de hereje el de quien se duda si lo es, qual seria si el diesterro se exequtase como aqui se propone, sino constase juridicamente de la culpa. Quando el juez llega à juzgar del delinquente que está reducido como de hecho lo juzga, quando le admite el reo a la reconciliacion, no le puede negar los favores que ella se trahé consigo y consiguientemente no le podra applicar el destierro que es separacion de los fieles Quando llega el Juez á declarar que há lugar la reconciliacion, debe tener por cierta su conversion, como lo da à entender el estilo universal que la Iglesia platica en todos los Reynos y Provincias, particularmente en las de Castilla, con tanto fructo como se conoce, y de lo contrario, nada bueno se puede esperar. No puede hacer buen fructo el arbol malo ni se pueden sperar buenos effectos de voluntades violentas, ni reduction verdadera de medios injustos y rigurosos. Communmente se tiene por injusticia, quando alguno exequta la ley segun su summo rigor, que seria quando se pretendiesse augmentar y subir de aquel punto? Usense en Portugal los medios comunes que la Iglesia tiene ordenados que la misericordia de Dios no faltara, pues nunca falta a los que hacen lo que es en si. Sirvase Vuestra Majestad de mandar en todas las Inquisiciones de Portugal se hagan carceles de penitencia (que soy informado que no las ay), tengase mucho cuidado, nacido de caridad christiana, con los reconci liados, prediquenlos y confiesenlos personas doctas y pias, llevenlos a las Iglesias a oir missas y sermones, no desistan por ningun caso de estos exercicios y esperese que con estos medios hara Dios cierta la conversion dudossa, como muchas veces lo a hecho : particularmente se use de esta piedad con las mujeres y hombres de poca hedad, en quien la pena del destierro fuera de total desesperacion y la del recogimiento dicho tendra probablemente muy buenos effectos.

Las razones que tan apparentemente concluyen no ser justificada la pena de destierro en los que se fueren reconciliando de aqui adelante son muy mas efficaces, respecto de aquellos que antes de ahora fueron reconciliados, porque estos y a satisficieron par sus culpas, y si ahora las desterrasen, seria castigorlos dos veces por el mismo delicto y seria lo mismo si la tal pena se exequtase en sus mujeres, en sus hijos y nietos, como se affirma en la segunda y tercera parte de este punto, como queda sufficientemente prouado, quando se ponderó la deformidad que trahe consigo querer que la ley compreanda culpas, no solo preteritas y sentenciadas y castigadas con las penas ordi-

narias del derecho, porque castigar en diferentes tiempos diferentes personas, no por delictos proprios, sino agenos, como sucederia si Vuestra Majestad resoluiesse la exequcion de este punto, como lo dicen los Prelados de Portugal, no ternia appariencia de justicias, no lo seria que la mujer del que fué, muchos anos a, reconciliado y cumplia con su pénitencia y sus hijos y nietos uuiesen de ser expelidos del Reyno, sin que sepan ni digan culpas suyas, ni las de sus ascendientes son vastantes, pues los purgaron y quedaron libres con el cumplimiento de su sentencia ; y se puede con verdad decir que y a no ay culpa quando la absorbió la pena, y de lo contrario se siguiera que como por la culpa de los ascendientes sin embargo de auer sido juzgada y castigada, todvia se podrian castigar los descendientes, se podrian tambien quemar los huesos de aquellos que los cometieron, pues son mas parte de ellos mismos que sus hijos y descendientes.

5° Que siendo maridos ó mujeres christianos viejos de todos costados, sea desterrado solo el que abjurare ó uuiere abjurado y no el cristiano ò christiana vieja que no abjurò, ni los hijos ni hijas del tal christiano viejo entero, aunque su madre abjurasse y fuesse desterrada.

Este punto por la parte que dice que de los maridos ò mujeres christianos viejos par todos lados, solo sea desterrado el que abjurare y no el otro ni sus hijos ni hijas, aunque la madre abjurasse y fuesse desterrada, esta incluido en el precedente y no era necessario, porque en el precedente queda dicho que el que aya de ser desterrado, a de tener algun quarto dela sangre hebrea, y ansi el que no tubiere ninguna parte no podra se rdesterrado y consiguientemente no era necessario anadir este punto. Pero por la parte que admite que el reconciliado que abjurare ò uuiere abjurado, pueda ser desterrado, se impugna con lo ya dicho, que no se compadece reconciliar y juntamente desterrar por la repugnancia que tiene el destierro con la reconciliacion.

6° Quedando en arbitrio de los Inquisidores no dar esta pena a algunos confitentes, cuyas confessiones juzgasen por tan satisfactorias y su conversion y arrepentimiento por tan creible que les pareciesse que no se debe exequtar en ellos. Este arbitrio parece que no a lugar si el juicio de los Inquisidores fué justificado, porque por el mismo caso no puede quedar a su arbitrio el destierro, por quanto se holgaran rectamente deuieron reputar al Reo ó par verdaderamente reducido, o par mal confitente, ó quedaron con duda de la verdad de su conversion ; si lo primero y en conformidad dello le reconciliaron, no a lugar el destierro, par lo que tantas veces queda dicho; Si lo segundo, no le deben admitir a la reconciliacion, pues no les hallan merecedor della ; y si lo tercero, tampoco le pueden desterrar, porque en duda el possehe y a de ser mejar su condicion y restan otros medios mas suaves que el destierro con que procurar convertirle, mejores medios seran los ordinarios y usados de recogerlos en las carceles de la penitencia y ensénarlos y ponerlos en el

camino de la virtud, que par este modo se puede esperar se perfeccionara su conversion, aunque uuiesse sido flaca y debil. Verdaderamente dexar el destierro en arbitrio de los Inquisidores, demas de que es medio occassionado y peligroso parque daria lugar a ruegos y intercessiones y otros medios de negociacion, seria de poco provecho, parque de ordinario lo es remitir la disposicion de la ley al arbitrio del que la a de exequtar.

7° Que la misma se applique y exequte en la personas que en el Sancto Officio abjuraren ó ayan abjurado de vehementi y en los maridos y mujeres que tubieren asta un quarto de la nacion.

Este punto tiene dos partes, una que mira a las que uuieren abjurado asta ay, y la otra a los que abjuraren de aqui adelante (que se ade entender despues de auer promulgada la resolucion de Vuestra Majestad) contra la primera parte militan todas las doctrinas que arriba se apuntaron para probar que los que y a fueron reconciliados y an acabado y fenecido sus causas y cumplido sus penitencias, no pueden ser castigados con nuevas penas, si no uuieren sobre venido nuevas culpas, las quales militan con mas fuerza en el caso presente por no ser la culpa que corresponda a la abjuracion de vehementi tan grave, como la que corresponde a la reconciliacion, porque la de este no se puede dudar que aya sido heregia y auer desamparado la fée, lo que no se puede decir del primero, que no fué mas de ser presumido y sospechoso en ella, la qual presumpcion y sospecha purgó mediante la abjuracion y penitencia pública que dando subjeto a ser relaxado si se le probare despues la apostasia, castigo vastante para delicto no prouado, sino solo presumido, que vasta quedar en términos de tal para no augmentar la pena tan desigualmente como se pretende, queriendo que pierda todos sus bienes y sea expelido del Reyno, y loque parece que carece de toda justificacion es condenar a los hijos y a los nietos en tan dura pena, y la mujer o marido por la presumpcion de un delicto castigado en quien se presumio, que fuera cosa no vista jamas condenar los descendientes de quien positibamente no se pueda decir que delinquió y ansi parece que no es platicable esta extension, y con lo mismo no se impugna loque se dice en la segunda parte de septimo punto.

8° Ottrosi en las mujeres, hijos y hijas, nietos y nietas y las mujeres de estos de los que fueren ó an sido relaxados.

Este punto se debe entender con los hijos y mujeres de los relaxados y no, como suena, pues la relaxacion induce pena capital, con la qual no se compadece la expulsion, y auiéndose de entender como es fuerza, en los hijos y nietos, digo: que si fueron relaxados por relapsia y murieron penitentes y reducidos en la Santa Fé catholica, no quiere el derecho que sus descendientes incurren en pena alguna, solamente las statuye contra los descendientes de aquellos que murieron apartados de nuestra religion y entonées con la limitacion que queda dicha y no parece conveniente medio para la reduccion augmentar tanto la pena, ni la calidad de la expulsion es

proparcionada y acomodada a disponerlos para que se reduzcan, si no lo están quando mueren sus ascendientes, ni para assigurarlos, si son buenos catholicos, antes en entrambos casos, es exponerlos a gran peligro de perderse, particularmente si son minores de hedad, como largamente queda dicho arriba.

9º Sin que á ninguna persona de las referidas escuse de esta pena qualquiera otra que le sea dada, ó penitencia, ó satisfaccion, aunque esté cumplida en parte ó en todo.

Este punto contiene lo mesmo que el quarto y otros que tratan de que sean expelidos los que antes de ahora delinquiron y sus mujeres, hijos y nietos, sin que les escuse auer cumplido sus sentencias. Sobre lo qual quedan ponderados muchos inconvenientes que de lo dicho se seguirian, y se pudiera discurrir mas largo mostrando quan fuera de razon es esta resolucion, pues pretende por un delicto castigar dos veces, y castigar personas que no delinquieron, sino solo son descendien'es ó conjunctos do los Reos, de lo qual no trato par no hacer el voto mas largo.

10º Y que para mas aliviar el Reyno de esta gente, Su Magestad se sirba de dar licencia general, para que por tiempo de un año ó de otro termino conviniente puedan salir del Reyno los sobredichos vendiendo sus haciendas y llevando lo procedido dellos en haciendo que no sean joyas oro, ni plata, teniendo cerca desto las cautelas necessarias, porque no se perjudique al fisco Real y corona de Su Majestad y que el que con esta licencia se salíere, no pueda volver y sea castigado con pena de galeras.

Este punto tomado con la generalidad que suena, se arguye de poca consequencia con los demas que quedan resueltos y contiene manifiesta implicacion, porque si la expulsion se exequta en la forma que la Junta le propone á Vuestra Majestad para que se a de dar por un año facultad de salir del Reyno y vender sus haciendas a los mismos que quiere expeler con confiscacion de todos ellas, y assi parece se debe entender habla de aquellos que en el primer punto libra de la expulsion, que son los que ó tienen parte de christianos viejos, ó siendo totalmente de la nacion no an padecido nota de heregia en ningun ascendiente, a estos quiere que se les dé un año para que salgan y saliendo no puedan volver, y si en aquel año no salieren, se les quite la facultad de poder salir, con lo qual pone dos gravamenes a los que dexa en el Reyno, juzgandolos por buenos, uno que pasado el año no pueden salir, otro que si salieren no puedan volver, y otro que si volvieren se les den galeras. Todo esto parece poco justificado, porque siendo tan grande el número de la gente de la nacíon en aquel Reyno, que constituye no pequeña parte dél, no puede desmembrarse della sin atro pellar con muchas dificultades y inconvenientes, ni tanpoco ser opprimida con la prohibicion de salir del Reyno quando se les offreciese sin detrimento de la libertad natural en que nacieron, de que deben gozar, mientras no viniere causas particulares para privarlos della, pues naide los negara ser vasallos de Vuestra Majestad, expuestos a las contribuciones de aquella Re-

publica y obligados a sus encargos y defensa como la otra gente y consiguientemente auerles de ser comunes los favores, libertades y privilegios del pueblo, y siéndole lícita a este la entrada y salida del Reyno, y la venta de sus bienes y haciendas prohibirsela a estotros, es gran rigor, mayormente si la salida no fuesse a otros Reynos extraños, sino a los Reynos ó Provincias de la monarchía de Vuestra Majestad, lo qual se debe reputar por un cuerpo, y cada vasallo por un miembro del. Augmentase la severidad de esta resolucion considerando el estado en que se halla en Portugal la gente de la nacion, a la qual al paso que se les estrechan los términos de su libertad y se les restringe a la habitacion precissa de un Reyno pequeño, se les debian augmentar las honras, para que entretubieran la reclusion con los premios y engañaran la severidad con las esperanzas de los augmentos, pero a un mísmo tiempo, no permitirle salir de un Reyno, ui vender sus bienes é inhabilitarles para todos los officios y beneficios del sin dexarles libertad, ni aún para buscar a Dios en las religiones, de que tambien son incapaces, es ageno de todo gouierno christiano, y ocasionado a tumultuos y alteraciones, par donde rompen siempre los animos opprimidos.

Opponese a este discurso la poca seguridad que se tiene de esta gente y la experiencia de que quando pudieron salir, se fueron a los enemigos de Vuestra Majestad y los ayudaron con dineros y noticias para entrar en la India oriental. Pero, no dando a esta opposicion mas crédito del que resulta de los papeles, que no pasa de ser una relacion simple y sin authoridad, se responde quo no es posible poner puertas a un Reyno y la prohibicion de salir del sirne solo de desconsuelo y infamia, vastante a sacar de aquel Reyno a muchos buenos que permanecieran en él, y viendo la infamia que viun, quieren adquirir la libertad que les dió naturaleza, y no ay razon que pueda persuadir que sean útiles las leyes que por una parte son inexequibles y por otra parte de tan perniciossos exemplos. En materia de religion, no son mas útiles, porque si los que se van son hereges, menos daño haran ausentes, y si la sospecha que se tiene de que todos lo son, es tan probable que justifica su expulsion universal en el dictamen de aquellos Prelados, como reparan en dexarlos ir sin fuerza ni violencia, y no dan lugar a que si el cuerpo de esta gente esta tan lleno de malos humores, se vayan del purgando y aliviando, siendo tan facil a Vuestra Magestad ordenar a sus ministros estén a la mira, y en siendo los que salgan tantos que puedan hacer falta al Reyno de donde salen, ó daño desde donde los acojen, suspenderles la permission como convenga.

11° Que para atajarse á la perjudicial propagacion del Judaismo par casamientos con christianos viejos, inficionando la sangre buena con la herejia y apostasia y delustrandose la nobleza del Reyno. que puede y debe Vuestra Majestad hacer ley en que prohiba que ninguna persona de la nacion casando con otra christiana viejas, no se pueda dar mas dote, que asta dos mil cruzdos y sean nullas las dotaciones de mayor quantia y se applique el excesso al fisco y a qual-

quiera del pueblo que lo denunciare y que los christianos viejos que par casamientos con cristianos nuevos no tengan fuero en la Casa Real, ni privilegios, ni honores, ni officios públicos.

No ay en el derecho natural ni en el de todas los gentes cosa mas favorecida que la libertad del matrimonio por ser un individuo ayuntamiento por toda la vida y por tanto convenir se elija con entrera libertad y assi, aunque la patria podestad es tan grande que alcanza poder sobre la vida y la muerte de los súbditos, no llega a poderles impedir el matrimonio, por lo qual tiene gran inconviniente prohibirlos con tanta generalidad entre los de la nacion y los christianos viejos; el primero, el impedimento que se pone al fin del matrimonio, que mira la propagacion del género humano, que debe ser antes favorecida que dificultada; el 2º es el estorbo que se hace a la conservacion y arraigo de la fée en los que son recien convertidos, porque siendo el dictamen de los concilios y sagrados canones que se mezelen por casamientos de propósito se impugna este medio tan acomodado y tan efficaz con dicha resolucion. El 3º que par este medio se induce un impedimento matrimonial que no toca a la jurisdicion secular, par estar reservado a la de Su Santidad, como nota Sanchez lib. 7 *de matrimonio disp*ᵉ *3*, *nº 4*, y lo que no debe mover menos es la infamia y molestia que por este medio se seguira, no solo a los de la nacion, sino a los que con ellos se casaren, con las acusaciones y pleitos que farzossamente les auran de mover para averiguar si las dotes fueron mas ó menos de lo que par la ley se les tasare y finalmente que par este medio se viene a contravenir indirectamente la celebracion de los matrimonios, porque, siendo tan litigiosos, no los querran contraher, auiendo de ser favorecidos para que se multiplicase la gente, de que ay tanta falta, ni obstan las leyes y costumbres que ay, de que los nobles no se casen sin licencia de Su Magestad, el qual suele negar su consenimiento, quando reconoce algun gran inconviniente en el matrimonio. Respondese que esto no es lo general y comun, sino en casos y entre personas particulares, entre los quales se considera el bien público para que no se contrahian los matrimonios, sin concurrir todas las circunstancias que, si faltasen, podian perjudicar al bien público, lo que no es en lo que se va tratando, porque se dice se haga ley general que nos se puedan contraher matrimonios entre christianos nuevos y viejos, sino es con la limitacion que alli se dice.

12º Que a instancia de Vuestra Majestad se supplique a Su Santidad de su *motu proprio* y ciertas ciencia y de *plenitudine potestatis* con claúsula *sublata* y otras exuberantes que hagan el negocio indispensable que las personas de esta nacion asta el decimo grado no puedan ser provehidas no solamente de dignidades y canonicatos en las Iglesias metropolitanas, cathedrales y colegiadas, ni beneficios, curados, como oy esta prohibido, por motus proprios de los Summos Pontifices Pio V, Clemente VIII y Paulo V, sino tambien de otros qualesquiere beneficios, y que no puedan ser ordenados de sacros órdenes, ni de menores, ni corona para evitar los gravíssimos sacrilegios que ellos mismos confiessan en el Sancto Officio de nunea auer

tenido intencion de consagrar, baptizar, absolver, ungir, nidar ó recibir otro qualquiere sacramento, conque se atajora la grande perturbacion y escandalo que resulta a los fieles y gran riesgo de su salvacion no auiendo recibido los sacramentos ó dudando de ello.

Este punto consta de dos partes : la primera, que los de la nacion asta el decimo grado no tengan dignidades y canonicatos en Iglesias cathedrales ni colegiales, ni beneficios curados. La 2ª, que no se puedan ordenar, no alcanzo a entender para que la Junta de Prelados multiplica inhabilidades a esta gente sin provecho y con notaria falta de consequencia en lo que proponen, parque no era necessario pidir que no pudiessen tener los de la nacion dignidades, canonicatos ni curatos y luego que no pudiessen ordenarse, supuesto que sin ordenes no pueden tenerlos. Y si el animo de los Prelados es que no ocupen las prebendas y beneficios por la experiencia que tienen por lo mal que los administran, vastaba inhabilitarlos para ellos y no para las órdenes con que fuera menor el sentimiento de esta gente y conocieran que la intencion de los Prelados no era quitarselo todo, pues les dexaban abierta la puerta con las órdenes y obtencion de los préstamos y beneficios simples para mejorarse y dar satisfaccion de si. Pero debese mucho reparar en que, segun parece por los papeles presentados, los de la nacion en Portugal estan inhabilitados de obtener dignidades y canongias en las cathedrales asta el septimo grado por brebe de Clemente VIII, y la pretension presente augmentar la inhabilitacion asta el décimo grado y que se comprehendan las Iglesias colegiales y beneficios préstamos y aun la desception de este sacramento, que es rigurossisima resolucion y en todo agena y aun contraria del derecho, augmentando impedimentos é irregularidades y apartandose tanto del camino que la Iglesia a platicado con sus hijos, por muy malos que sean y mas en materia semejante donde los Prelados tienen mano para inquirir *de moribus et parentibus*, ordinandos, y escojer los que merecieren en que Vuestra Majestad les podra encargar mucho el cuidado y no hacer novedad par ahora, augmentando inhabilidades, quando se dessea encaminar esta gente par mas suaves medios que asta aqui y reducir su tratamiento al que en estos Reynos de Castilla sea tenido con ella, donde se procedió con esta gente como con los demas del pueblo acerca de las ordenes, prebendas y beneficios, y solo en algunas Iglesias se introduxeron statutos de limpieza excluyendo a los infestos generalmente y en las informaciones que hacian los Prelados a los que trataban de ordenarse, apuraban las qualidades de sangre con mas atencion que ahora y esto vasto, segun la experiencia ha mostrado, y vastara en Portugal, si se platica con la charidad y cuidado que pide la materia.

13º Que Su Majestad mande guardar y ratifique de nuevo, si necessario fuere, las justas y loables leyes hechas en aquel Reyno y pedidas siempre en Cortes generales par los tres estados del, ecclesiastico, Nobleza y Pueblo, que los de la nacion, como gente infesta de apostasia y heregìa y que no puede ser fiel al Rey, ni a los hombres,

siendo infieles a Dios, no pueden tener dignidades seglares nì officios de la República.

A estas leyes y prohibiciones no solo resiste el derecho comun, sino tambien la práctica de todas las Repúblicas bien gouernadas las quales no an hallado mas efficaces medios para assegurar las naciones recien conquistadas y reducidas que las de la union, y esta por ningun camino se consigue mas que par la participacion de los officios y honras. Los Romanos, cuyo gouierno es alobado de todos, no se contentaban con conquistar los Reynos, sino que procuraban tambien conquistar las voluntades, y para este fin llevaban á su corte á muchos de las naciones conquistadas y los hacian capaces de sus officios y privilegios, y esto aún en estos tiempos lo observan los Pontifices par poco mas que respectos temporales, porque los conservan en la misma ciudad, permitiéndoles publicamente la profession de la ley de Moises con poca esperanza de su conversion. Lo mismo se hace en Venecia y Ferrara y en otras partes de Italia y mucho mas en Francia, á donde con gran franqueza reciben á los que se van de Portugal y lo tienen por buen arbitrio, solos los Portugueses son en esta parte melindrossos, pensando que la misma sangre natural y phisica lleva consigo la contagion y heregia, no siendo esso par lo menos la causa principal, sino el mal tratamiento que los hacen. No ay gouierno mas contrario á la conservacion de los Roynos que él que occasiona divisiones en los súbditos, los grados de las honras y officios sean muchos, pero la capacidad en los vasallos para poder ascender á ellos no se limite, porque par el mismo caso causa division, por quanto el ingenio de los hombres es inconstante y apetece la variedad, conviene proponerles diversidad de premios á que puedan aspirar y que tenga la virtud campo espacioso en que extenderse y exercitarse y no recluirla á tan estrechos terminos como tienen los de la nacion en Portugal, donde nada se les da, ni aún la esperanza de premios, aunque ellos den experiencias de virtud.

Si se uuiera hecho estudio para procurar conservar el Judaismo en esta gente, no se pudiera auer hallado camino para conseguirlo como él que se ha platicado con ella en Portugal. Permiteles el derecho á los que se convierten ascender á todos los officios, y en Portugal, no solo se lo quitan á ellos, mas tambien á toda su posteridad, Dicen los Concilios que se procure la mezcla de estos con los christianos viejos, y dificultan en aquel Reyno, como se a visto, mandando que el que tubiere parte de la nacion, no pueda ser promovido á officio ni beneficio, con lo qual no se casan unos con otros, porque el limpio que se casa con mujer de la nacion, sepulta su descendencia en una infamia y incapacidad perpetua. Y si estos inconvenientes que se descubren en lo speculatibo del gouierno de Portugal uuiera desmentido la práctica, prudencia fuera correr por ella y que Vuestra Majestad se persuadiera a que la complexion de aquella gente pedia tal tratamiento, pero los effectos an sucedido al contrario par auer sido dañosissimos, parque con la separacion de los christianos viejos se an unido entre si, y, viéndose incapaces de los officios y honores,

an procurado las risquezas y, casandose unos con otros, an conservado el Judaismo, a que su nacion los inclina y hacen un cuerpo tan grande en aquel Reyno, que le consultan que es necessario que Vuestra Majestad con toda presteza los divida, desterrando a unos y dexando a otros, y la verdad y la que importaria parece seria abrirles las puertas de las honras y de los officios a los que las mereciessen, para que puedan entrar luego, y a los demas, para que con el tiempo puedan aspirar a ellas y les serban de escalon para que se conviertan como en otras partes y Reynos se ha expérimentado. Todos los que caminaren par caminos andados y sendereados, iran mas seguros. En Portugal, se a llevado esta gente par sandas incógnitas no platicadas de ningunas Reynos y Provincias y an recibido Judios y herejes expulsos, porque los an reducido habilitandolos para los officios y mezelandolos consigo. Prudencia sera caminar par las huellas de otros Reynos y no par la aspereza que asta ay se a caminado y tan caro a costado. Dicen que aunque ay leyes que prohiben a los de la nacion tener officios, no se practican, antes ocupan muchos y sin embargo no se reducen, que la naturaleza de los Judios es tan mala que conviene no llevarlos par bien, que en tiempo de tantos herejes, seria desconsuelo para los buenos christianos verlos premiar, y que habilitandolos, se mezclaran con los nobles y los inficionarán y destruíran la nobleza del Reyno. A esto se responde que si los que defienden estas leyes, alegan en su favor que no se guardan, dan a entender que no son justas, porque los que lo son deben guardarse, que seria gran vituperio de una República decir de si misma que, teniendo leyes justas, no las guarda, y ansi no solo deben admitír a los officios los de la nacion que lo merecen, como dicen que se hace ay, sino que esta admission sea sin nota ni affrenta. La ley que los in habilita, losesta siempre affrentando, aunquando reciben las honras, y si estas se dan sin embargo de la ley, de que sirbe conservarla, ni ratificarla de nuevo, sino de que no les entren en provecho las honras a los que las reciben y produzcan los effectos que se dessean y que produxeran si se administraran como deben.

Decir que no se an de llevar par bien los de la nacion, ni esperar su conversion, es limitar la mano de Dios y cerrar los ajos à los sucessos que se an experímentado en tantos Reynos, como se an convertido con los medios propuestos, la tristeza que causara a los nobles la revocacion de las leyes en este tiempo no debe impedirla, porque revocando las leyes, no se dan luego los oficios a los Judios y Vuestra Majestad es quien a de premiar a losque lo merecen y siempre preferira la virtud y meritos que se acompañaren con mas antigua christiandad y nobleza y esto mesmo las obligara a que con mas fervor y determinacion abracen nuestra santa fece. De presente no se les da nada a los de la nacion, sino que tan solamente se les quita un impedimento que asta ahora les a estaorbado el progresso de su conversion y se tiene por cierto que desde el dia que Vuestra Majestad exequtase esta resolucion, comenzara a tener estos vasallos por suyos, porque asta ahora mas parece, erano tenerlos, pues no podian servir

à Vuestra Majestad, como tienen la obligacion. Si les esta mal a los nobles mezclarse con ellos par casamientos, su libertad se les queda para no casarse y la misma tenian antes para hacerlo, que el matrimonio no se irrita par la diferencia de la sangre, y quantas conviniencias traigan consigo estos casamientos para el intento principal de la religion, queda ponderado en el número once.

14° Y por las mismas razones, debia ser excluido de todo trato y comercio, pero quando attento al estado presente no pueda ser generalmente excluida del, a lo menos la sea de lo que toca a las rentas reales, respecto de los quales es mayor el perjuicio, assi de la Corona como de los pueblos y vasallos de Vuestra Majestad y que podrian estas rentas reales encabezarse en los pueblos como las sisas y con esto se mejoraria todo y cesarian los sobredichos daños.

Todo lo que contiene este punto toca al gouierno político y ministros que tratan de la administracion de la Real Hacienda de Vuestra Majestad, a quien se podra come ser el cuidado de sus couviniencias como materia propria de los Prelados que las proponen y ansi no es necessario disputar sobre ella para el intento principal de que se trata, si bien se offrecen en ella muchas de las consideraciones que quedan ponderadas, ansi porquetodas vienen a redundar enmayores disfaveros y desereditos de esta pobre gente, como porque la materia tocante al comercio debe ser comun a todos conforme al derecho natural y de las gentes. Y en esto pudieran no embarazarse los Prelados por no ser cosa de su profesion, sino de los ministros que Vuestra Majestad tiene deputados para esto.

En Madrid a primero de henero de 1633.

LES JUIFS DE PERSE

AU XVIIE ET AU XVIIIE SIÈCLE

D'APRÈS LES CHRONIQUES POÉTIQUES DE BABAÏ B. LOUTF ET DE BABAÏ B. FARHAD

(SUITE [1])

I

LIVRE DE LA PERSÉCUTION RELIGIEUSE

DE BABAÏ B. LOUTF KACHANI

I. Le chapitre introductif contient, en vingt-trois distiques, l'éloge de Dieu. Il manque totalement dans P ; L n'en a conservé que les six derniers distiques. Les vers 10 et 11 sont les suivants : « Dieu de l'Univers, des hommes et des animaux, Dieu des fourmis et des serpents, des Djinns et des démons, même les mécréants, les chrétiens et les Indous le recherchent d'un zèle ininterrompu [2] ».

II. *A la gloire et à la louange du prince des prophètes, du trésor de la religion, du rossignol dans le jardin de la piété, du père des sages et du chef des prophètes* [3], *de notre maître Moïse, paix sur lui !* [4]

A 1 *b*, L 1 *a* (dans P le chap. manque). 43 distiques dans L; le v. 37 manque dans A.

1. Voir plus haut, p. 121.

2. כודאי עאלם ואדם וחיואן כֹודאי מור ומאר וגֶן ודיואן

אגר כאפֹר אגר תא תרסא והנד המין גֶוינד אורא אז תך ופהנד

Le dernier mot n'est pas clair. Peut-être faut-il lire : פוינד.

3. Ces deux épithètes en hébreu : אב לחכמים וראש לנביאים.

4. Dans A l'abréviation מֹרֹעֹה (= משה רבינו עליו השלום) est encore suivie de cette autre : פֹרֹמֹ.

Le chapitre est consacré surtout aux prodiges de Moïse. « Où y a-t-il un prophète comme Moïse, s'il est vrai que le Guèbre et l'incrédule, l'Indou et le Chrétien sont les témoins de sa gloire ? » (v. 2-3) « Nul prophète comme Moïse n'est jamais venu au monde, et jamais il n'y en aura un autre comme lui » (v. 29 [1]).

III. *Abraham notre père (paix à lui!) reconnaît le Créateur à l'âge de trois ans*[2]*; il brise les idoles de Nemrod; on le jette dans le feu, et le feu se transforme sur lui en roses et en fleurs.*

A 3*a*, L 2*a*, P 1*a*. 155 distiques dans L; les distiques 84-115 manquent dans A, qui a, par contre, entre 20 et 21, un vers qui ne se trouve pas dans L.

Le chapitre contient les célèbres légendes dont Abraham est le héros, en partie sous la forme qu'elles ont revêtue chez les Mahométans. L'auteur raconte surtout avec détail comment Abraham mit en pièces les idoles, comment il fut ensuite précipité par Nemrod dans un four construit artificiellement sur la proposition de Satan, et comment il fut sauvé par l'intervention de l'ange Gabriel. A la fin du récit rappelant qu'à la suite du miracle survenu à Abraham beaucoup de mécréants devinrent croyants est rattachée une exhortation à la foi : « Tu as vu des milliers de miracles du fils d'Imran, et pourtant tu n'as professé aucune foi » [3] (v. 152 ; 121 dans A).

IV. *De la cause pour laquelle ce livre fut composé*[4]*. De la cause des épreuves du temps et du malheur de la religion d'Israël.*

A 6*a*, L 5*a*. 35 distiques.

En l'an 5416 de la création fut prononcé un édit suprême de persécution[5]. Ainsi commence ce chapitre, qui forme la véritable introduction de l'ouvrage. La persécution des Juifs de Perse qu'il rappelle dans ce vers engagea Babaï à faire des souffrances de ses coreligionnaires persans le sujet d'un récit suivi. C'est d'abord à l'auteur de cet édit, Schah Abbas II, qu'il consacre quelques vers, où il dépeint sa grande puissance. Puis il expose que les Juifs, disséminés dans tous les pays, ont, à chaque génération, toujours éprouvé un nouveau « Galout[6] ». C'est ainsi qu'au temps de Schah Abbas II parut l'édit qui ordonnait à tous les Juifs de son empire d'accepter l'Islam. Ils y furent contraints par la force ; mais l'or servit aussi de moyen de conversion. La Tora et la prière furent abo-

1. ניאמד כס נכאהד בוד דיגר בעאלם המצה מוסאיי פיימבר.
2. Manque dans A.
3. בדידי ונה אוורדי תו אימאן הזאראן מעגזאת אז פור עמראן.
4. דר סבב נטם אין כתאב. Cette première partie du titre manque dans A.
5. בדיד אומד יכי עאלי גזירה בסאל התיו ענדר יצירה.
6. V. 12 : המי אמד ז שאהאן אז רוא רוו בהר דארא יכי גלות אז נוו
(דארא = aram. דָרָא = hébr. דור.

lies [1]. Le poète dépeint ensuite sa propre douleur et le désespoir provoqué par le malheur qui atteignit la Loi de Moïse. La pensée de ses enfants le détourna du suicide. Un moment il songea à s'enfuir à Bagdad [2], mais il n'eut pas le courage de quitter Kachan, sa patrie. Comme il se tourmentait chaque nuit sur sa situation, son cœur lui inspira une fois la pensée soudaine de mettre en vers les événements de cette époque [3], « afin que quiconque lira ce rouleau soit consterné à cause de la fin et du commencement [4] ». « Quand j'entendis cette invitation de mon cœur, je devins joyeux, et en un clin d'œil je fus délivré des liens du chagrin. Mais d'abord je composai le récit de ce qui s'est passé sous Schah Abbas Ier, me procurant ainsi de la satisfaction à moi-même. » Cette introduction se termine par un appel à l'assistance divine.

V [5]. *Récit des jours passés, du temps de Schah Abbas Ier, et comment les Juifs d'Ispahan furent convertis au mahométisme* [6].

A 7*a*, L 5*b*; le v. 24 manque dans A.

L'époque de Schah Abbas Ier, qu'on appelait le Juste (« ʿādil »), fut une époque de paix, où « les loups altérés de sang étaient comme des amis avec les moutons ». Au pied de son trône vivaient en bonne intelligence « le Guèbre et le mécréant, le Chrétien et le Juif, le Franc et l'Arménien, le Géorgien et les autres étrangers [7] ». Il bâtit des villes, « afin que son bonheur et son trône fussent élevés ». La communauté juive put également jouir de sa protection. Les Juifs d'Ispahan étaient particulièrement prospères; mais la discorde et la haine régnaient parmi eux. Ce fut ce qui causa leur malheur, quand ils choisirent pour chef un homme scélérat, nommé Siman-Tob b. David. Il faut dire tout d'abord que le Schah avait fait don des impôts des Juifs d'Ispahan à sa sœur, princesse très bienveillante et juste; mais ce n'étaient pas seulement les Juifs d'Ispahan, c'étaient aussi ceux de tout l'empire, des provinces de l'Irâk et du Fârs, de Guilan et de Demawend, qui étaient sous ses ordres « formant ensemble comme un berceau d'or [8] ». Les membres notables de la communauté juive d'Ispahan

1. V. 16 : בשוד מנסוך תורה ותפלה.
2. V. 24 : בודם יך צנד אנדר פכר רפהן כה סאזם גושהי בגדאד מסכן.
3. V. 28 : ביא וסר גוזשת אן זמאנה בנטם אור כה תא באשד נשאנה.
4. V. 29 : כה תא הרכס בכאנד אין מגילה שוד תייראן אזין סוף ותחלה.
Le terme de « Meguilla » a été choisi par allusion au Livre d'Esther, qui raconte également une persécution des Juifs en Perse.

5. Le titre est précédé des mots : בשם אל עוזר דלים.

6. גויים כרדן (A). וגויים כרדהנד גמיע ישראלאן ספאהאן (littéralement « faire des non-juifs ») s'emploie dans tout l'ouvrage pour désigner la conversion à l'Islam.

7. V. 6, dont les rimes sont formées par les mots hébreux עברי et נכרי.

8. V. 25-27 : נה אן גמיע ספאהאן בוד תנהא תמאם אז קלם רו דאשת יך גא
המה ישראלאן רא אי כרדמנד עראק ופארס וגילאן ודמאוונד
תמאם דר זיר אנור אן מעטם בודן גהוארהי זרין אבא הם.

qui attirèrent le malheur sur elle étaient : Siman-Tob, Ghayyât[1], Zakarya, Mousa, Schem-Tob, Yehouda. Tous les six étaient des hommes injustes ; seul, Mousa était instruit[2]. Zakarya était criblé de dettes, Ghayyâth malfaisant comme un Satan ; Siman-Tob avait trois fils, qui étaient tous bouchers, méchants, « un comme un serpent, deux comme un dragon[3] ».

VI. *Ghayyâth se prend de querelle pour la première fois avec les fils de Siman-Tob au sujet de l'abatage de la viande.*

A 8*b*, L 6*b*, P 6*b*. 34 distiques ; le v. 7 manque dans A.

Les fils de Siman-Tob se conduisaient très injustement dans le débit de la viande. Une fois, Ghayyât trouva le poids de la viande achetée chez eux moindre qu'il ne devait être. Il rebroussa chemin aussitôt et fit au boucher des reproches en termes grossiers. L'autre répondit par un coup de poing, qui blessa grièvement Ghayyât et le jeta à terre. Celui-ci jura de se venger de Siman-Tob et s'en revint chez lui. Il se plaignit de l'injure qui lui avait été faite à son fils Schem-Tob et le somma d'adresser une plainte écrite contre Siman-Tob à la « Sublime Porte[4] ». Schem-Tob croyait qu'un aide lui était nécessaire pour exécuter le projet. L'autre proposa Zakarya, qui était pauvre et serait prêt à obéir moyennant finance. Zakarya accepta la proposition.

VII. *Schem-Tob et Zakarya se rendent à la Sublime-Porte et écrivent une plainte contre Siman-Tob.*

A 9*b*, L 7*a*, P 7*b*. — 78 distiques.

Dans la plainte que Schem-Tob et Zakarya adressèrent à la Sublime-Porte, ils accusèrent Siman-Tob de leur avoir pris de l'argent, soi-disant pour entourer le cimetière d'une clôture[5], alors qu'on ne voyait rien du tout en fait de clôture. Une autre plainte se rapportait à la tombe de *Sérah bat Ascher*[6] La narration est interrompue ici par l'épisode suivant de la vie de Schah Abbas Ier[7].

Ce prince alla un jour à la chasse avec ses émirs et ses Khans, et ils prirent beaucoup de gibier. Arrivés à la tombe de Sérah bat Ascher, ils virent une gazelle d'une taille inaccoutumée, qui tantôt était visible, et tantôt se dissimulait. Le schah ordonna de la prendre vivante ; mais elle disparut, rapide comme le vent. Le schah se rendit alors à pied jusqu'au mausolée de la sainte[8]. Il y vit un vieillard, Juif pauvre de Chiraz, qui

1. L. גיאת, A גיאס.
2. A מועלם. A la place de ce mot L donne pour la rime l'hébreu שָׁלֵם.
3. V. 34 : בודן קצאב אן הרסה בראדר יכי צון מאר בוד וחו צון אזדר.
4. עלי קאפי (L ק' עאלי). — קאפי est le turc קאפו (kapou).
5. V. 7 : כה סאזד בהר קברסתאן חסארי.
6. V. *Revue*, t. XLIV, p. 252, n. 3.
7. Comp. *Revue des Écoles de l'Alliance israélite universelle*, p. 341.
8. V. 19 et plus loin : ביבי, littéralement « matrone », ou quelque chose comme « madone ». La Vierge s'appelle ביבי מרים (Johnson, 264 *c*).

avait été autrefois orfèvre et à qui on avait confié la surveillance du saint lieu. Invité à livrer la gazelle qui s'y était réfugiée, le vieillard déclare qu'il n'a pas vu de gazelle. Puis, sur la demande du schah, il le renseigne sur ce tombeau connu comme lieu de pèlerinage [1]. Le schah se fait reconnaître du vieillard et se fait conduire par lui à l'intérieur du tombeau. Mais à peine l'a-t-il aperçu que la crainte le saisit; il s'empresse de remonter à cheval et retourne en toute hâte à la ville. Il ordonne aux chefs des Juifs de se réunir le lendemain matin. C'étaient : Siman-Tob, Nacir, Salomon, Niçan, Molla Abou Mardochée [2], Khoudâdâd, Mousaï 'Attar, Souleïman. Ils se placèrent sur une place publique [3] où le schah devait passer. Quand ils l'aperçurent, ils le saluèrent de leurs souhaits de bonheur. Il leur dit qu'ils pouvaient être sans peur, qu'il voulait éloigner d'eux toute oppression et qu'il déchirerait le bonnet d'Aboul-Hassan [4]. Il leur permit d'envoyer partout des messagers et de quêter de l'argent pour le tombeau de Sérah bat Ascher comme lieu de pèlerinage; mais il les invita à observer le lundi suivant un jeûne général, à se rendre au tombeau de la sainte et à prier pour lui. La communauté juive réalisa le désir du schah. Le lundi suivant, ils jeûnèrent tous, grands et petits, se portèrent sur le tombeau de Sérah bat Ascher et prièrent pour le schah. Celui-ci témoigna alors à la communauté sa faveur et lui offrit un repas. Il supprima le bonnet d'Aboul-Hassan et autorisa la libre pratique de la religion de Moïse [5]. Il suivit le chemin de la loi et combla les vœux des Juifs [6]. Ici se termine l'épisode, et c'est maintenant (v. 70) le fil de la narration qui reprend.

Dans la plainte de Schem-Tob et de Zakarya, Siman-Tob était accusé de s'être approprié une grande partie des dons offerts dans toutes les provinces pour le tombeau de Sérah bat Ascher. Ils lui faisaient grief aussi de se laisser corrompre par ceux qui imploraient son secours et de les traiter cruellement.

VIII. *Le vizir Nawwab* [7] *se rend avec les notables (des Juifs) à la Sublime-Porte, en fait partir Schem-Tob et Zakarya et fait la paix entre eux et Siman-Tob.*

A 11 *b*, L 8 *b*, P 9 *b*. — 25 distiques.

Le schah avait un vizir nommé Emir Mouhammed Kâsim. Celui-ci

1. V. 27 : זיארת גה בוד אין גאר מעצום בוד אין בר כלאייק גמלה מעולם.
2. V. 44 : ומולא מרדכי בו. בו suit le nom à cause de la rime.
3. V. 45 : דר דשת שמס גולבאר (A : גלפאר). C'est sans doute le nom d'un faubourg d'Ispahan.
4. V. 51 ; כלאה בל חסן רא מי דרם מן. Allusion à l'édit, qui sera mentionné plus tard (chap. XLV-LI), ordonnant de porter un bonnet déterminé.
5. V. 63. Le schah prête le serment que voici :

כולאה אז פרקתאן בר גירם אכר נמאיים מדהב מוסא בזאהר.

6. V. 67 : ברגת ראה יסק אן שאה פר דל בכרד מקצוד עברי גמלה חאצל.
A la place de יסק (turc : « yaçak ») A donne יצחק. qui n'a aucun sens.
7. וזיר נואב. V. plus bas la note du ch. x, v. 41.

manda les notables des Juifs et leur représenta fortement le péril qui menaçait tous les Juifs, si les deux accusateurs faisaient parvenir leur plainte à la Sublime-Porte. On devait les empêcher d'exécuter leur plan. Il fit venir ensuite un ancien Juif[1], nommé Yahya, qui était des plus intelligents. Accompagné par lui, le vizir se rendit à la Sublime-Porte, et ils dirent aux deux accusateurs de renoncer à leur projet.

IX. *Schem-Tob et Zakarya sont emmenés loin de la Sublime-Porte, et les notables font la paix entre eux et Siman-Tob.*

A 12*a*, L 9*a*. — 50 distiques; le v. 15 manque dans A.

A peine l'émir et son compagnon étaient-ils parvenus à décider les deux accusateurs à quitter la Sublime-Porte, que Siman-Tob s'y rendit en personne et déposa une plainte où il accusait les Juifs de désobéissance vis-à-vis de lui, leur chef suprême. L'émir et Yahya regagnèrent alors la Sublime-Porte, et ils réussirent à détourner Siman-Tob de son funeste dessein. Il fit mieux encore, et, sur leur conseil, offrit un repas auquel tous les notables de la communauté, amis et ennemis, furent invités. Même Ghayyât[2] était au nombre des convives, mais il se tint à l'écart. Malheureusement, Mousa Attâr, homme satanique, s'approcha de Ghayyât, et lui adressa ces dures paroles : « Si tu convoites encore une fois la dignité de chef suprême, tu signes toi-même ton arrêt de mort[3]. » C'est ainsi que la haine éclata de nouveau entre Siman-Tob et Ghayyât.

X. *Siman-Tob entre en lutte pour la troisième fois[4] avec la communauté. Celle-ci se rend au Jardin au lait[5] et se présente devant le schah.*

A 13*b*, L 10*b*, P 11*b*. — 45 distiques.

Siman-Tob, avec sa nouvelle accusation contre Ghayyât, alla d'abord trouver l'émir. Puis il fit venir le samedi suivant Ghayyât et Mousa à la synagogue, et une violente querelle éclata entre eux. Alors quarante membres de la communauté se réunirent, se liguèrent contre Siman-Tob et résolurent de porter, en ce même sabbat, leur plainte devant le schah. Ils prirent un rouleau de la Loi[6] avec eux, et se rendirent au Jardin

1. V. 10 : משומאדר·

2. Ainsi qu'il ressort de la suite, celui-ci, qui était d'ailleurs le gendre de Siman-Tob, était le rival de ce dernier pour la dignité de chef suprême de la communauté juive.

3. V. 36 : אגר דיגר הווס סאזי ראיסי בדסה כֹוד כֹטי מרגי נויסי·

4. La première fois à propos de ce qui est raconté aux chap. VI-VII ; la seconde fois à l'occasion de la plainte écrite dont il est question dans le ch. IX.

5. באג כאמה. — כאמה est une boisson rafraîchissante des gens d'Ispahan, préparée avec du lait doux et aigre (Vullers, II, 783*b*); באג כאמה est donc un jardin public d'Ispahan dénommé d'après cette boisson, et situé, d'après la suite, dans le voisinage du palais royal. Voir une autre explication dans la *Revue*, t. XLIV, p. 94, n. 5.

6. V. 12 : יכי סֵפֶר (A : צפר).

au lait, dans le voisinage du palais royal. Au moment où le cortège s'approchait, le schah regardait justement au dehors ; il envoya Isfendiar-Beg, pour s'informer de ce que voulaient ces gens. Ils lui firent connaître leur dessein, et quand le schah l'eut appris, il les fit venir devant lui. Il les accueillit en leur demandant avec étonnement pourquoi eux, des Juifs, avaient marché le sabbat en pleine campagne [1]. Ils commencèrent alors tous à crier et à exposer leurs plaintes. Mais le schah les invita à confier ce soin à l'un d'entre eux. Schem-Tob et Zakarya s'avancèrent alors et accusèrent Siman-Tob de tyranniser la communauté par cupidité, et notamment de lever des droits injustes sur les tombeaux et sur les cimetières. La réponse du schah fut qu'ils eussent à se présenter de nouveau le jour suivant à la porte du palais. Quand ils revinrent le lendemain, ils reçurent l'ordre d'adresser d'abord leur plainte au trésorier [2] ; au cas où celui-ci ne voudrait pas les assister, le schah se chargerait lui-même de leur affaire.

XI. *Les quarante* [3] *se rendent au diwan du Nawwab* [4] *pour porter plainte ; le Nawwab ordonne d'examiner les comptes de Siman-Tob.*

A 15*a*, L 11*a*, P 13*a*. — 41 distiques.

Le Nawwab écouta les plaintes élevées contre Siman-Tob, mais se refusa à le reconnaître coupable. Il envoya même ses gens dans le quartier juif [5], pour protéger Siman-Tob contre la fureur de ses ennemis. Les accusateurs se rendirent alors devant le palais royal. Justement le schah se trouvait au bain et était de bonne humeur, quand le tumulte vint à ses oreilles. Quand il en eut entendu la cause, il ordonna d'amener devant lui Siman-Tob enchaîné. L'émir (Nawwab) Mouhammed Kâsim, qui devait exécuter cet ordre, fit venir Siman-Tob et lui reprocha de les avoir précipités tous deux à la ruine. Siman-Tob répondit : J'ai un livre dans lequel un magicien écrit chaque compte [6]. L'émir ordonna à Siman-Tob d'apporter le livre magique et ils se rendirent tous deux avec ce livre auprès du schah.

1. V. 25 : בגֹפתא שאה כאיי קום יהודה צַר אשנביה ספר כרדיד בצחרא.
2. V. 41 : איי גֹמע יהודאן ברי תחויל דאר כֹוד רויתאן.

Dans le Tahwil-dâr (d'après Johnson : cast-keeper, treasurer) il faut voir, d'après la suite, l'émir Mouhammed Kâsim désigné plus haut comme Nawwâb (chap. VIII), qui avait la gestion des impôts versés par les Juifs.

3. L : צַהל נפר. Au lieu de צהל, A donne, par une inadvertance du copiste, les mots צדיק לברכה, solution de l'abréviation צל, qu'il aura lue, au lieu de צַיל (= צַהל, v. 40). Au lieu de נפר, A lit תנאן.

4. V. note 2.

5. V. 11 : כוצַהי מוסאייאן.

6. V. 33 : בגֹפת סימן טוב דארם יך כתאבי כה גֹאדו גר נויסד הר חסאבי

Comme il ressort de ce qui suit, Siman-Tob veut dire par là qu'il préviendrait, au moyen d'un livre magique qui se trouvait en sa possession, tout examen de ses comptes, car il accuserait les Juifs de magie grâce à ce livre, et se convertirait lui-même à l'Islam.

XII. *Siman-Tob arrive devant le schah et fait entre ses mains profession d'islamisme. La colère du schah se retourne contre la communauté* [1].

A 16 *b*, L 11 *a*, P 14 *a*. — 49 distiques.

Le livre magique dans la main, Siman-Tob prononça devant le schah les paroles suivantes : Ayant vu qu'ils usaient tous de magie contre le schah, je leur ai enlevé ce livre; ce fut comme si je leur avais enlevé l'âme [2]. Il reprit : Si j'ai été jusqu'à présent un mécréant, je veux devenir maintenant Musulman de ta main. J'ai aussi trois fils excellents; fais-en des croyants en même temps que moi. Le schah entendit cette déclaration avec plaisir. Il donna à Siman-Tob le nom de Moûmin, et reçut sa profession de foi et celle de ses fils. Ensuite il fit venir les Juifs, et ordonna d'amener des chiens sanguinaires [3]. Ce fut d'abord le pieux Molla Abba qu'on traîna devant le schah et qu'on somma de se convertir à l'Islam. Le Molla répondit : Même si vous nous tuez par l'épée, nous ne serons pas infidèles à notre foi [4]. Le schah, courroucé, le fit enchaîner et jeter devant l'un des chiens. Mais le chien, l'ayant flairé, se tint éloigné de lui. Siman-Tob remarqua alors que le Molla était enveloppé dans le manteau de *cicit* [5], et il conseilla au schah de le jeter au chien tout nu. C'est ce qui fut fait, et le Molla, mis en pièces par le chien, rendit l'âme. — Ensuite le schah mit en demeure Mousaï 'Attâr de renoncer à sa foi. Celui-ci, s'y étant refusé, fut également jeté aux chiens, et, sur l'ordre du schah, mis au tombeau encore vivant. Le troisième qui reçut la même sommation était Molla Salomon. Celui-ci demanda un délai, et se déclara prêt à livrer tous les livres qui se trouveraient dans sa famille. Il jura, en outre, qu'il était innocent du crime de magie, dont Siman-Tob avait accusé les Juifs. On envoya alors des portefaix qui apportèrent tous les livres des Juifs d'Ispahan sur la place publique (Meïdân), et les jetèrent en un tas : Bibles, livres de prières, Mischna, Guemara, Psaumes, Schoulhan Aroukh [6].

1. L. ajoute : « et deux (de ses membres) sont jetés aux chiens ».

2. V. 6-7 : בראי שאה מי כרדנד גאדו בדידם גומלה שאן זאנו בזאנו
הו פנדארי אזישאן גאן גרפתם צו דידם מן כתאב אז שאן גרפתם.

3. V. 15 : סגאן אדמי כאר, littéralement : « chiens mangeurs d'hommes » ; plus bas (v. 28) : סגהאי כון כאר, « des chiens mangeurs de sang ».

4. V. 19-20 : אגר מארא כושיד אז זרב שמשיר נמי גרדים זדין כוד פשיימאן.

5. V. 24 : כה או ציציה פושידהסת.

6. V. 45-46 : ביאוורדנד תורה ונביאים.
תהילים ודיגר שולחן (האי) דארא הנה סידור ומשנה וגמרא.

Telle est la leçon de A (sans qu'il porte מישנא au lieu de משנה. דארא est l'équivalent araméen de l'hébreu דור (voir ci-dessus, p. 266, n. 6). Dans A le dernier hémistiche est ainsi conçu : תהלים ודיגר סדר ועזרא.

XIII. *Schah Abbas fait de quelques Juifs d'Ispahan des Musulmans.*

A 17*b*, L 13*a*, P 15*b*. — 71 distiques.

Schah Abbas fit venir tous les Juifs d'Ispahan et leur tint un discours dans lequel il leur dit que dans la Tora Dieu a écrit qu'après l'apparition de Mahomet les Juifs se livrent à sa religion [1]. « Vous devez donc devenir tous Musulmans. Si vous en faites profession, vous trouverez la félicité déjà sur cette terre; sinon, je vais vous envoyer dans l'enfer rejoindre votre Molla. » Aussitôt quelques Juifs, pris de désespoir, déposèrent leur confession de foi dans la main du schah. Celui-ci confia ensuite le soin d'accueillir ceux qui se convertiraient à l'Islam au vizir et à l'ancien chef Siman-Tob, qui portait, maintenant qu'il était devenu musulman, le nom de Moûmin [2]. Tous deux inscrivirent les noms de soixante-quinze membres de la communauté juive comme embrassant l'Islam. Le lendemain, le schah ordonna de jeter la « Tora » à l'eau. Les livres enlevés aux Juifs furent apportés à la tête du pont et lancés dans le Zindah-Roûd. Les Juifs reçurent ensuite l'autorisation d'enterrer le pieux Molla. Après que ces faits furent arrivés, les nouveaux Musulmans durent témoigner de la renonciation à leur ancienne croyance en mangeant de la viande avec du lait aigre [3].

A cette époque vivait à Ispahan un scheikh, nommé Béhâ-eddîn, qui était aimé de tous et jouissait d'une grande considération auprès des autorités. Les Juifs allèrent le trouver et lui dirent : O scheikh, tu as vu ce que le schah a fait; il a mis à mort injustement notre Molla et jeté la Tora à l'eau. Le scheikh exprima son horreur pour ces faits et promit aux Juifs d'intercéder pour eux auprès du schah, qui devait être son hôte le lendemain. Ils se rendirent ensuite chez l'émir Mouhammed Kasim et le prièrent d'exposer à la princesse [4] leur situation désespérée et d'implorer pour eux son secours. — Quand le schah vint chez le scheikh Béha-eddîn et voulut entendre son conseil sur le projet de faire de tous les Juifs des Musulmans, le scheikh lui dit : « Garde-toi de tourmenter les Juifs, car le Prophète a parlé plus d'une fois en leur faveur [5]. Efforce-toi de les amener à l'Islam avec persévérance et avec douceur. D'ailleurs, Moïse était aussi un envoyé de Dieu, plus grand que tous les prophètes [6].

1. V. 3-4 : תמאמי רא טלב כרד ובפרמוד כה דר תווראת בנושתסת מעבוד
מחמד צון זהור אייד בעאלם שמא גרדיד בר דינש מסלם.

2. V. 15 : דיגר צנדי וזירש דאדה אימאן ויך צנדי סימן טוב כרד מסלמאן.

3. V. 22 : תמאמי גושת רא בא מאסת כורדן. Cet acte, qui marquait la rupture avec les lois alimentaires des Juifs, est encore souvent mentionné expressément à propos des conversions qui seront racontées plus tard.

4. V. 41 : באנוי כשוור (« maîtresse du pays »). Il s'agit de la sœur du sultan déjà mentionnée plus haut (chap. v).

5. V. 54 : יהודאן רא ניאזארי תו זנהאר כה פייגמבר ספארש כרדה בסייאר.

6. V. 56 : דיגר הם בוד מוסאיי פיימבר ז גמע אנבייא בודי כלאנתר.

Naturellement le scheikh entend : plus grand que tous les Prophètes avant Mahomet.

Tu ne dois recourir à la violence, pour les convertir à l'Islam, que contre les Guèbres, qui n'ont ni religion ni croyances. » Quand le schah entendit ces paroles, il renonça à son dessein de convertir les Juifs de force. Du scheikh, le schah se rendit chez l'émir, chez lequel il aperçut de loin les Juifs. Il dit en plaisantant : « Cette porte est devenue sans doute une maison des Juifs [1]. » Le schah s'entretint avec l'émir de choses diverses, et la conversation finit par tomber sur les Juifs. Dans sa bienveillance, le schah fit don à l'émir (Nawwab) des redevances des Juifs, et l'exempta de l'obligation d'en rendre compte.

XIV. — *Schah Abbas fait présent des Juifs d'Ispahan au Nawwâb. Zakarya devient Nasi (président). Le Nawwâb leur fait du bien.*

A 19 *b*, L 14 *b*, L 17 *b*. — 55 distiques.

Le Nawwâb témoigna aux Juifs sa bienveillance en faisant venir de sa terre de grasses brebis qu'il envoya aux Juifs, pour qu'ils préparassent un joyeux festin. Il fit don à Zakarya d'un vêtement d'honneur, orné d'or, et le nomma président. Siman-Tob, devenu Musulman, reçut du schah la mission de chercher les livres magiques [2] dans tout l'empire ; à Kachan [3], Koum, Yezd, Nehawend, Chiraz, Abarkuh, Demawend, Ghilan, Kazwin, Farah-âbâd, partout il se mit à la recherche du *Livre des secrets* [4], et profita de sa mission pour s'enrichir et pour nuire à ses anciens coreligionnaires. Mais bientôt le schah se lassa de lui et lui retira sa faveur. Le nouveau Nasi, Zakarya, n'eut pas non plus à se réjouir de sa dignité. Il fut jeté en prison avec Schem-Tob, parce qu'ils ne remettaient pas suffisamment d'impôts. Zakarya se délivra du cachot de la façon suivante. Une nuit, il réveilla les gardiens de la prison en appelant à haute voix. Il venait d'avoir, dit-il, une vision sublime; Mahomet lui était apparu en rêve, et avait fait de lui, sur l'ordre de Dieu, un Musulman [5]. Le lendemain matin, il fut amené devant le Nawwâb, qui accueillit avec une grande joie celui qui venait de se convertir ainsi à l'islamisme et le traita avec distinction. Schem-Tob, qui avait déjà précédemment essayé en vain de recouvrer sa liberté au moyen d'une ruse, suivit l'exemple de Zakarya.

1. V. 63 : בשוד דאר אל יהודא באז ארן דר.

2. V. 9 et 10 : כתאב סחר ; A : כתאב סר. Il s'agit des ouvrages cabalistiques qui se trouvaient chez les Juifs et que Siman-Tob avait dénoncés (v. plus haut, chap. XI et suiv.).

3. Nommé en premier parce que c'est la patrie du poète.

4. V. 12 : ספר רזים (A : ס' ראזים). C'est un ouvrage de cabale pratique, contenant aussi des secrets. V. Benjacob, p. 545 ; Neubauer, *Catal. Bodl.*, n° 1345, 3.

5. V. 45 : מחמד ארמד בכאבם אר עזיזאן מסלמאן כרד מרא אז אמר יזדאן. Au lieu de מחמד, qui ne convient pas au mètre, A donne עלי, ce qui est sans doute le texte primitif, Ali étant plutôt à sa place à propos d'une conversion à la croyance chiite.

XV. — *Hâdji Rizâ Nîmah, l'apostat, fait son apparition ; il acquiert les impôts des Juifs de Yezd, d'Ispahan et de Kachan. Les Juifs d'Ispahan discutent avec Rizâ Nîmah.*

A 21 *a*, L 15 *b*. — 61 distiques.

Cinq ans après les événements racontés jusqu'ici [1] parut un descendant d'apostats [2], nommé Hâdji Rizâ, homme savant et plein de science, et il acquit de l'émir les impôts des Juifs d'Ispahan. Ceux-ci furent obligés de verser désormais soixante tomans au lieu de la redevance annuelle de quarante tomans qu'ils payaient jusque là. Une époque de lourde oppression commença pour les Juifs d'Ispahan, auxquels Rizâ faisait payer des amendes sous les prétextes les plus divers. A la fin, ils portèrent leurs plaintes contre lui devant le Nawwâb (Emir Mouhammed Kâsim), juste au moment où Rizâ se trouvait chez lui. Sans aucun ménagement, ils accablèrent, devant l'émir, leur tyran de leurs accusations et lui représentèrent toutes ses injustices. Rizâ dut se retirer tout confus et quitta la cour de l'émir rempli de haine contre les Juifs ; « il retourna chez lui, semblable à Aman [3] ». Il trouva bientôt le moyen de causer le malheur des Juifs. A Ispahan vivait un homme pieux, Molla Kohen, « semblable à un prophète pour la conduite et les mœurs [4] ». Il avait trois femmes, mais une seule lui avait donné un fils, appelé Aron, dont la garde incombait à toutes les trois femmes. Aron devint un jeune homme pieux et modeste, que les étrangers estimaient aussi bien que ses proches. C'est ce jeune homme que Hâdji Rizâ fit venir chez lui en secret, et il lui persuada d'écrire sur une bande de papier une phrase du *Livre des Secrets* [5]. Muni de cette preuve, il se rendit chez le schah, qui tenait justement sa cour, et était entouré des envoyés des pays étrangers [6], et accusa les Juifs d'Ispahan de magie publique et secrète, en rappelant que le schah avait, de son côté, jeté les livres de la Tora à l'eau et converti les Juifs à l'islamisme.

1. En 1622, v. chap. XVIII, *in init.* Les faits racontés jusqu'ici se sont donc passés en 1617.

2. V. 4 : נסל משומאדאן. A lit דור au lieu de נסל.

3. V. 39 : ברפת דר כאנהש מאנגד האמאן (A orthographie המן).

4. V. 42 : צונין נביא בודי אז ראה ורסמש.

5. V. 47 : יכי פרדי ז ראזים (ainsi ponctué dans L ; A écrit נהאנם au lieu de ראזים, ce qui détruit la rime). C'est le סבר רזים mentionné plus haut (chap. XIV, v. 12). La bande de papier couverte de mots cabalistiques est appelée au v. 50 : יך פרד כאגד, au v. 55 : פרד גאדו (billet magique, amulette) au chap. XVII, v. 28 : צפחתי כאגד.

6. V. 53 : זרומי וחבש הנדו וזנגי המה אלצייי תאתאר ופרנגי.

Les noms des peuples étrangers ainsi énumérés ne sont pas empruntés tous à la réalité historique (comme c'est le cas, par exemple, pour les Francs, les ambassadeurs européens à la cour de Schah Abbas I), mais en partie aux traditions de l'épopée persane.

XVI. — *Hâdji Rizâ Nîmah se rend auprès du schah Abbas I et calomnie les Juifs d'Ispahan. Le schah fait venir les Mollas, et quatre Mollas sont mis à mort par le schah. Les Juifs d'Ispahan deviennent Mahométans pour la seconde fois.*

A 23 *a*, L 17 *a*, P 21 *b*. — 59 distiques : le v. 39 manque dans A.

Irrité au plus haut point par l'accusation de Hâdji Rizâ et les autres discours des ennemis des Juifs alors présents, le schah fit venir les Mollas de la communauté d'Ispahan, afin de les interroger sur la magie pour laquelle on les incriminait. Il y avait alors quatre Mollas à Ispahan, qui exerçaient leurs fonctions dans les mariages et les circoncisions[1] : Molla Yeschoua, Molla Josué, Molla Salomon et Molla Juda. Tout tremblants, ils parurent devant le schah, qui leur présenta l'amulette que lui avait remise Hâdji Rizâ, et leur dit : « Lisez-moi vite ce billet ; dites-moi ce que c'est et d'où il vient. J'ai fait jeter vos livres tous à la fois à l'eau ; d'où ce billet est-il donc venu[2] ? » Molla Salomon lut le billet, et dit en souriant : « Dieu sait qu'aucun savant n'a écrit ceci. » Le schah reprit : « Je vous ai fait Musulmans, j'ai ouvert votre bouche à la confession de foi ; comment se fait-il que vous soyez revenus sans mon ordre à la loi de Moïse ? » Le Molla répondit qu'ils avaient reçu du Nâwwâb l'autorisation de professer leur ancienne croyance. Le schah l'ayant invité là-dessus à se convertir maintenant à l'Islam, le Molla dit : « O schah, celui qui est noir et hideux ne devient pas blanc même en se lavant beaucoup[3]. » Le schah, plein de courroux, sursauta ; aussitôt, des cris éclatèrent de tous les côtés : « O schah, quel est ce Nawwâb qui change les Musulmans en mécréants ? » Le schah ordonna l'exécution des quatre Mollas. Ils furent traînés sur le Meïdân (place publique), et périrent d'une mort cruelle, le Schema sur les lèvres[4]. Quant aux Juifs d'Ispahan, ils furent jetés en prison, et chaque jour, on en amenait quelques-uns sur le Meïdân, où ils étaient torturés et tourmentés. Au bout de six mois, ils finirent par obtenir du capitaine de la ville (hâkim) la faveur que leur affaire fût portée devant le schah pour être décidée par lui.

1. V. 9 : אזישאן בוד כתובה ניז מילה בודי כֹל צפאהאן צֹאר מולֹא
2. V. 17 et s. : בגוייתאן צֹה צֹיזסת וז כֹגֹא בוד בכֹאניד אין ורק אז בהר מן זוד
כתאבאן שמא רא גֹמלֹה יך סר באב אנדאכֹתם איי קום מֹנכר
כנון אין אז כֹגֹא אומד בביראן דיאר דיגר אומד יא צפֹאהאן
3. V. 30 : בגֹפת שאהא סיאה זשת רויי נגרדד אד ספֹיד אז שֹסת ושויי
4. V. 41 : שכם שאן בר דרידן זאריי זאר שמע דר זיר לֹב כֹאנדן המה צֹאר

XVII. — *Les Juifs d'Ispahan deviennent Mahométans. Aron, le fils de Molla Kohen de Yezd*[1], *est mis à mort dans la prison du Nawwâb.*

A 25 *a*, L 18 *b*, P 23 *a*. — 74 distiques.

Le capitaine de la ville présenta l'affaire au schah et reçut de lui l'arrêt suivant. Les Juifs devaient être mis en demeure, tous sans exception, d'accepter l'Islam ; quiconque ne donnerait pas suite à cette sommation serait décapité. Quand la volonté du schah fut communiquée aux Juifs, ils furent mortellement affligés ; ils se soumirent cependant, et chacun d'eux répéta la profession de foi, professant le schiitisme des lèvres, le for intérieur plein de doute[2]. Comme l'un d'eux, Babaï Attar, s'était refusé à obéir, il reçut des sergents un coup si violent sur le crâne que ses yeux jaillirent au dehors, et il dut finalement, privé de la lumière du jour, se soumettre à la volonté du schah. En tout, soixante-quinze Juifs devinrent Musulmans en ce jour, et leurs noms furent inscrits au Diwan[3].

Le jeune homme qui avait été la cause innocente du malheur en écrivant l'amulette pour Hâdji Rizâ subit le sort suivant. Il s'était tenu caché pendant une semaine dans une solitude. Mais un vendredi, étant sorti imprudemment de sa cachette, il fut aperçu par quelqu'un qui le connaissait et qui l'accabla de reproches. Aron présenta sa défense et juste à ce moment Bahman, serviteur du Nawwâb, passa et fut invité par l'autre à emmener Aron[4]. Il fut conduit en prison, où le lendemain matin on le trouva mort. Les uns disent que Zakarya l'avait fait martyr (l'avait tué) ; d'après d'autres, Bahman aurait été son complice ; d'autres enfin affirmèrent qu'Aron s'était empoisonné lui-même. Quand la mort d'Aron fut connue, grands et petits le plaignirent. Et lorsque la nouvelle en parvint au Nawwâb, il s'écria : « Puisse son sang être vengé au jour de la résurrection, et que celui qui l'a fait venir en prison expie son crime ! »

Quant aux Juifs d'Ispahan convertis à l'Islam, ils furent confiés à un croyant fidèle, qui devait les conduire chaque jour à la mosquée et leur enseigner les devoirs de leur nouvelle religion[5]. Celui qui n'allait pas à la mosquée était puni de la bastonnade. Ils vécurent ainsi dans la contrainte ; ils n'observaient ni les sabbats, ni les fêtes, ni les néoménies, et

1. L : אהרן בן ה"מ מלא כהן יזדי ; A : אהרן בן המרוחם מ' כהן יזדי.

2. V. 17 : שהאדת רא המי גפתנד יך יך זבאן דר שיעה ובאטן פר אז שך.
De שיעה, A fait שוחה.

3. V. 26 : אסאמי שאן נוישתן נזד דיואן בודן הפתאד ופנג אדם מסלמאן.
Le même nombre de convertis se trouve aussi au chap XIII.

4. Il dénonça Aron comme magicien. V. 41 :
המינסת גאדו וגאדוגר שהר גריזאן גשתה בירון רפתה אז שהר

5. V. 63-64 : ספורדנד אן גמאעת רא תמאמת ביך מרד אמין בא אמאנת
כה אונאן רא ב ד מסגד הר רוזה ביאמוזאנד נמאז וחג ורוזה

du droit chemin, ils étaient tombés dans celui de l'erreur[1]. Ils passèrent sept années au milieu de ces épreuves ; il leur sembla qu'elles duraient deux cents ans. Ils élevèrent leurs prières vers Dieu en disant : « O Dieu, tu le sais ; tu nous accorderas la délivrance, car tu le peux. »

XVIII. — *Schah Abbas I meurt*[2]. *La reine Zaïneb tient caché le mort pendant un mois, puis elle révèle la mort aux troupes de la garde du schah*[3]. *Le deuil en l'honneur du schah.*

A 27*a*, L 20*a*, P 25*a*. — 82 distiques ; dans A les vers 6 et 7 se retrouvent, par erreur, deux fois l'un après l'autre.

Ce chapitre ne contient rien qui se rapporte à l'histoire des Juifs. Il commence par raconter qu'à la même époque où il fit des Juifs d'Ispahan des Mahométans, Abbas I se leva, le cœur joyeux, pour conquérir les provinces de Bagdad[4]. Il espérait poursuivre ses conquêtes jusqu'à Basra, quand la mort[5] mit un terme à ses plans. Pendant qu'il était couché, malade, dans son harem, son état fut caché à l'armée par la première de ses épouses, Zaïneb Begoum ; quand il fut mort, Zaïneb parvint, grâce à toutes sortes de ruses et de messages simulés, à tenir secret l'événement jusqu'à ce qu'elle eut pris des mesures pour qu'on rendît hommage, dans la capitale Ispahan, au petit-fils d'Abbas I, Schah Séfi.

XIX. *Fin du deuil de schah Abbas I. — Les grands mettent à sa place schah Séfi sur le trône.*

A 29*b*, L 21*b*, P 27. — 73 distiques.

Au début du règne de schah Séfi, un Juif d'Abarkouh[6], nommé David, qui avait été précédemment en relations avec lui, vint à Ispahan saluer le souverain récemment intronisé. Les Juifs d'Ispahan l'apprirent et ils lui demandèrent de leur obtenir, par ses prières, l'autorisation de professer de nouveau leur ancienne croyance. Ils dirent : Par le fait du précédent schah, nous sommes devenus deux fois des *Anousim*[7] ; il y a sept ans[8] maintenant que nous sommes musulmans contre notre gré. Pour la dignité de la Tora de Moïse, obtiens que nous puissions revenir à la reli-

1. V. 68 : נה שנביה דאשתנד נה ניד ונדה מאה המה אז ראה אופתאדן בביראה.

2. גאמה גזאשתן שאה עבאס מאצי. Littéralement : « faire passer la coupe devant » ; au chap. XIX, v. 13, l'expression pour « mourir » est גאמה בנהאד (« il laissa la coupe »), de même au chap. XX, v. 27.

3. קזל באש, en turc : bonnets rouges.

4. Abbas I conquit Bagdad en 1623, dans la seconde année de sa dernière guerre contre les Turcs.

5. Abbas I mourut le 27 janvier 1629, à Kazwin.

6. V. 8 : אברקו, plus exactement אברקוה, ville de la Perse septentrionale, mentionnée aussi plus haut (chap. XIV).

7. V. 14 : המה אנוס גשתימאן סראסר בדסת שאה מאצי מא מוכרר.

8. 1622-1629.

gion de Moïse. Fais ceci et prends ta récompense de la Schekhina (la gloire divine); procure nous la délivrance du danger[1]. Le lendemain, David se rendit avec eux chez son homonyme et ami, le médecin (hakîm) Dawoud[2] et lui fit prendre à cœur la prière des Juifs. Dawoud leur conseilla de se rendre le lendemain, en procession solennelle[3], à la cour du schah. Quand les Juifs, suivant ce conseil, se furent approchés, en chantant des psaumes, du palais, et que le schah eut demandé quels étaient ces gens, David et Dawoud s'avancèrent et dépeignirent la situation lamentable des Juifs devenus mahométans de force. Eux-mêmes élevèrent aussi la voix et dirent : O schah glorieux, de tout notre cœur et de toute notre âme, nous prions en ta faveur, pour que Mousa, le fils d'Imrân soit ton gardien! Profondément humiliés, nous sommes sans religion; pour cette raison on nous maudira, et l'on dira : à l'époque d'un tel schah, ils ont accepté la ruine de leur religion et l'erreur. O schah de l'univers, pour l'amour de Dieu, sois pour nous le prophète Khizr, et montre-nous le chemin[4] ». Le schah exauça leur requête, leur permit de revenir à leur ancienne foi et publia une ordonnance défendant à qui que ce fût de leur chercher noise. Les Juifs d'Ispahan solennisèrent le jour pendant lequel ils furent soustraits à l'oppression religieuse comme une fête annuelle, qu'ils nommèrent : « Fête de la joyeuse nouvelle[5] ».

XX. *Schah Séfi meurt à Kachan. Les habitants de Kachan observent le deuil pour lui.*

A 31 *b*, L 23 *a*, P 29 *a*. — 54 distiques.

Le chapitre commence par un rapide aperçu du règne de schah Séfi, qui dura treize ans (v. 28), et raconte ensuite sa mort survenue subitement (un mardi, v. 26) à Kachan, ainsi que les manifestations de deuil qui s'y produisirent et son enterrement aux environs de Koum. Le quatrième jour (un vendredi, v. 40) son fils fut élevé sur le trône.

W. Bacher.

(*A suivre.*)

1. V. 48 : בכון אין רא בגיר מוזד אז שכינה כלאצי דיה תו מארא אז סכנה.
2. Probablement médecin ordinaire de schah Séfi.
3. V. 38 : שמע בא מיי, bougies avec du vin (coupes de vin), et de plus (v. 39 : יכי תוראת (un rouleau de la Loi). Le v. 42 est :
ברפתנד גמלה בא שירה וזימרה גזין כרדנד שראב ושמע ותורה.
4. V. 57 et ss. :
דיגא גוי תו אימאן אז דל וגאן נגה דארת בוד מוסאי עמראן
המה הסתים סר גרדאן ובי דין בבעד אז מא בכאהנד כרד נפרין
בכאהנד גפת דר דוור צונאן שאה בכרדנד כיש רא בד דין וגמראה
איא שאה גהאן אז בהר אלאה בשוו כדר נבי בנמא במא ראה.
— כדר = כצר (chez les Musulmans, nom du prophète Elie).
5. V. 71 : עיד בשארת. Le jour où tombe la fête d'après le calendrier n'est pas indiqué.

LES ANCIENS CIMETIÈRES ISRAÉLITES DE METZ

SITUÉS PRÈS LA PORTE CHAMBIÈRE

Deux pierres, placées sur deux parcelles de terrain hors de la Porte Chambière, des deux côtés de la route allant à l'île Chambière, rappelaient, naguère encore, par leur inscription « Respect aux morts », que ces prés, bordés d'un modeste grillage, étaient un ancien cimetière. Aucune autre trace n'était visible, aucune pierre tombale n'indiquait le caractère sacré de l'endroit. Et cependant, tout le monde savait que c'était le champ de repos dans lequel étaient ensevelis les ancêtres de la communauté israélite de Metz. Les gens âgés croient même connaître le lieu de sépulture d'une des plus grandes illustrations de l'ancien Metz, Rabbi Lion Asser (mort en 1785, selon le Mémorial[1] de Metz), personnage bien connu sous le nom même de son ouvrage « Schaagass Arié ».

1. Le nom de ce savant, nommé grand-rabbin à Metz en 1766, est entouré d'une certaine auréole; c'est pourquoi nous tenons à reproduire *in extenso* la notice du Mémorial qui le concerne :

יזכור אלקים את נשמת א'מ'ר הרב החסיד הגדול ומהולל מעוז ומגדל ארי' דבי עילא ריש מתיבתא הגאון אמיתי, רובץ בין עדרי צאן קדשים פה קהלא קדישא י'ע'א. חד מבני עליה המנוח מהור"ר ארי' בן הרב הגדול החסיד שלשלת היוחסין המנוח אשר ז'צ'ל'ה'ה הי' החסיד ועניו הרביץ תורה בקהל עם קדושים. בעל המחבר שאגת ארי' וספר טורי אבן. בקי בכל חדרי תורה. נגלה ונסתר לו הם גלוים. תורתו אמונתו כחד מתנאים דרא קדמא. והי' לערך עשרים שנה יושב על כסא ממלכתו פה העיר. סיני ועוקר הרים. לא הניח מקרא ומשנה הלכה ספרא וספרי ותוספתא. ספרי הקדוש ספר הזוהר ותקונת הזוהר לו הם גלוים וידועים. אור חכמת הקבלה הי' טמון בלבבו, ולא רצה להראות את עצמו לפיעול שום פעולה ע"י שמות הקדושים עד פ"א שראינו פה שעשה קמיע : חת ע"ר הפצרה וקושי מאוהבו לאשה אחת שהיה אבן אחת בבטנה. ולא הי' ביכולת לשום רופא לרפאות אותה ותיכף כשתלתה הקמיע נפל אותו אבן חוץ לבטנה וגם אחרי כן חיתה כמה שנים.. ואם כל אגמים קולמוס לא יוכל לכתוב ולספר כבוד הילולו

Suivant une tradition locale, la tombe de cet homme saint et illustre doit se trouver tout près de l'arbre qu'on voit actuellement à l'endroit où fut l'entrée du cimetière.

C'est sans doute du 7 février 1619 que date l'établissement de la plus grande partie de ces cimetières attenant à la Porte Chambière, suivant un document qui se trouve reproduit déjà dans

ומעשיו הקדושים. כל ימיו הי' בקדושה ובטהרה. וכל ימי השבוע התפלל ולימד מעוטף בטלית ותפילין עלו ראשו עטרת פז. בצום ובתפילה ובחשוקי חמד. גם לעת מנחה הי' מעוטר בטלית ובתפילין ולעת זקנתו הי' סגי נהור. למד בע"פ כל הש"ס וספרי הזוהר הקדוש כאשר היה במאור עינו עינא פתיחא. ולילה אחת קודם יציאת ופרידת נשמתו הטהורה סיבב את גופו בכתבי האר"י ז'צ'ל'ה'ה. וכך הי' אומר בזה הלשון צאו טמאים ואל תגעו בגוף הקדוש ובשעה הרביעית ליום מחרתו יצא נשמתו כמשחל בניתא מחלבא, זכותו יגין על כל עם בית ישראל גם בניו נתנו צדקה לכבוד אביהם נר ישראל. בשכר זה הנצב"ה עם נשמת אר"ו ושארי צדיקים תנאים ואמוראים שבג"ע אמן. והי' כי נלקח ארון אלקים אראלים אחדו המצוקים ונכבה נר עולם. ביום ה' ט"ו לחדש תמוז דהאי שתא מלי' מלי' תקמ"ה לפק. והי' נספד בהספידא רבה לפי כבודו בכל ימי השבוע ושלשים בבית הכנסת הישינה.

Que Dieu se souvienne de l'âme de notre maître, le pieux et illustre rabbin, chef d'académie, véritable Gaon, qui séjournait parmi les saints troupeaux ici, dans notre sainte communauté, de l'être supérieur, le défunt rabbin Arié, fils du grand et pieux rabbin Asser, de généalogie illustre. Il était pieux et humble et répandit l'instruction au milieu d'une sainte communauté. Il est l'auteur du *Schaagat Arié* et de l'ouvrage *Tourè Eben*. Il fut érudit dans toutes les parties de la Tora ; il n'y avait point de mystères pour lui. La Tora fut sa profession, tel un des Tannaïm de la première génération. Pendant vingt ans il occupa le trône de la Tora, ici dans notre ville. C'était un second Sinaï : sa dialectique renversait des montagnes. Il ne négligea ni la Bible ni la Mischna, ni la Halacha, ni le Sifra, ni le Sifré, ni la Tosefta. Les livres saints, comme le Zohar et ses annexes, lui étaient pleinement connus. La lumière de la science cabalistique était renfermée dans son cœur, et il ne voulut jamais qu'on le vît opérer la moindre chose à l'aide de lettres sacrées, à part une fois, où nous l'avons vu occupé à confectionner une amulette, ayant cédé aux pressantes instances d'un ami, pour une femme qui avait une pierre dans le ventre et qu'aucun médecin ne pouvait guérir : à peine eut-elle mis l'amulette que la pierre partit. Elle vécut encore de longues années après.

Si tous les joncs étaient des plumes, ils ne suffiraient pas pour raconter la grandeur de sa gloire et la sainteté de ses œuvres. Tous les jours de sa vie, il les a passés dans la pureté et la sainteté, et tous les jours de la semaine il priait et étudiait, enveloppé dans son talit, avec ses tephilin sur la tête, comme une couronne d'or ; il trouvait goût au jeûne, à la prière et aux délices de la piété ; même à l'heure de Minha il était couvert encore du talit et des tephilin. Au soir de son existence il fut atteint de cécité ; c'est par cœur alors qu'il étudiait tout le Talmud et les livres du Zohar, comme du temps où il possédait une vue parfaite.

Une nuit avant que son âme si pure s'envolât, il fit mettre autour de son corps les ouvrages du Ari (R. Isaac Louria) et s'écria : « Que ceux qui sont impurs veuillent bien sortir et ne pas toucher à ce corps saint. » Le lendemain, à la quatrième heure, son âme partit, comme un cheveu qu'on retire du lait. Puissent ses mérites valoir la protection divine à toutes les maisons d'Israël. Ses fils distribuèrent des aumônes en

l'excellente étude de M. Abraham Cahen sur le rabbinat de Metz [1], mais que nous croyons devoir transcrire encore une fois ici, car nous y apprenons de quelle nature étaient les droits primitifs de la communauté sur ces terrains, question connexe à celle du procès dont nous aurons à parler plus loin. Il résulte, en effet, de cette pièce, contenant un bail passé entre le rabbin Joseph ha-Lévi et Salomon Zé, d'une part, et Abraham Fabert, échevin de Metz, de l'autre, qu'au commencement la communauté n'avait été que locataire du cimetière. En voici le texte :

Par bail, passé par Jérémie Grand Jambre Amant de Saint-Marcel le 7 février 1619, le sieur Abraham Fabert, Escuyer conseiller du Roy, maître Eschevin de Metz et consorts Eschevins treize, en conséquence du résultat de MM. du Grand Conseil du 21 janvier 1619, à Rabbi Joseph et à Salomon Zé, juifs résidents en la ditte cité, tant pour eux que pour toute la communauté des Juifs de Metz, une pièce de terre, comme elle se contient gissante derrière Chambière proche les grilles de Rumport (Rhinport) sur le bord de la rivière, que les héritiers de feu Remy Jambin le batelier ont eu tenu de la cité, joindant le patural commun et la cimetière desdits Juifs d'une part et la rivière de Mozelle et le fossé de la ville d'autre, de laquelle ditte pièce lesdits Juifs jouiront et posséderont à l'effect d'une cimetière pour y enterrer leurs morts et non autrement, pour joindre à celle qu'ils ont desjà au long et de ragrandissement d'icelle. Ce bail fait à charge de dix livres messeins de loyer que lesdits Joseph et Salomon preneurs et leurs successeurs seront tenus chacun an, durant le temps qu'ils tiendront ladite pièce, payer et porter au cler et receveurs lesdits trésoriers de ladite cité au jour St-Remy chef d'octobre, et ne pourront ladite pièce vendre, engager ni mettre hors de leurs mains en vertu du présent bail pour le temps que les Juifs habitants de cette ville y résideront et habiteront.

Il est vrai que déjà avant 1619, à en juger d'après le même document, les quelques familles juives admises de nouveau à Metz, depuis 1567, enterraient leurs morts sur un terrain voisin de celui-ci.

Mais, en tout cas, le droit de propriété ne pouvait pas encore

souvenir de leur père, qui fut une lumière en Israël! En raison de cela puisse son âme être liée au faisceau des vivants avec celles d'Abraham, d'Isaac et de Jacob et des autres hommes pieux qui séjournent dans l'Eden céleste! *Amen!*

Et au moment où fut enlevé celui qui était comme l'arche sainte, les anges du ciel triomphèrent des puissants de la terre et la lumière du monde s'est éteinte. Ce fut le jeudi 15 Tammouz de l'année embolismique 5545 (1785). De grandes cérémonies funèbres furent célébrées selon son mérite dans la vieille synagogue pendant tous les sept et tous les trente jours du deuil.

1. *Revue*, t. VII, p. 108.

être acquis par les Juifs à cette époque [1], où les lois d'exception étaient encore en pleine vigueur et l'autorisation d'établir un cimetière une marque de haute faveur, il n'y avait que quelques années que Henri IV, par ses lettres patentes du 20 mars 1603, avait permis aux Juifs le libre exercice de leur culte.

Le choix de ce cimetière ne fut pas heureux : son histoire est bien mouvementée pour un champ de repos. Ce fut la proximité des fortifications de la ville qui donna lieu à des difficultés sans cesse renaissantes.

Déjà en 1690 [2], la communauté se voit obligée de demander l'autorisation de faire l'acquisition d'un nouveau cimetière par suite de trop fréquentes inondations, occasionnées par le débordement des eaux du fossé des fortifications, nouvellement faites près la Porte Chambière. Peu auparavant, on avait dû dépenser la somme de 35,000 francs [3], ou, d'après une autre version [4], de 50,000 francs, pour la construction d'un quai sur la Moselle et pour empêcher que le cimetière entrât dans la nouvelle fortification. Satisfaction fut donnée à la demande de la communauté, et un troisième terrain, situé un peu plus loin, à côté du chemin qui conduisait à la cour aux gelines, fut acquis pour servir dorénavant de cimetière. Pour s'assurer tous les droits sur les terrains dans lesquels elle avait enterré jusqu'alors ses morts, la communauté avait payé au gouvernement, outre le prix du terrain, la somme de 20,000 livres [5], qui furent employées aux dépenses des fortifications.

En 1766, un rehaussement [6] du cimetière de la communauté fut jugé nécessaire ; il est probable que, la place commençant à faire défaut, on fit plusieurs couches de tombes l'une au-dessus de l'autre. Le syndic, David Halphen, après avoir obtenu la permission du roi Louis XV, fit exécuter les travaux.

La communauté de Metz depuis fut deux fois mise en émoi,

1. Il est vrai que suivant l'ordonnance du duc d'Epernon, qui ne manquait pas de bons sentiments à l'égard des Juifs, la permission leur fut accordée de devenir propriétaires de tout un quartier, où ils devaient être cantonnés pour être séparés des chrétiens. Voir Clément, *La condition des Juifs de Metz*, p. 31.

2. Le 9 mai 1690. Voir la requête au roi, qui se trouve dans les Archives du Consistoire de la Lorraine (document n° 11).

3. N° 117 des Arch. consist.

4. N° 123 des Arch. consist.

5. N°s 117 et 123 des Arch. consist.

6. N° 143 des Arch. consist. Il a été constaté, en effet, par suite des fouilles faites récemment par l'administration militaire, que les terrains renferment plusieurs couches de tombes.

toujours à cause du même cimetière. La première fois, elle avait appris que le gouvernement avait l'intention d'établir un nouveau parc pour l'école d'artillerie dans l'île de Chambière. Nous possédons la copie d'une requête, adressée au ministre, le duc de Choiseul, dans laquelle elle demande « qu'on la laisse jouir paisiblement de son cimetière qui lui appartient dans cette Isle ». Ce document montre combien était puissant chez les Israélites le culte du souvenir. Il nous semble intéressant de reproduire ici ce texte :

Monseigneur le Duc de Choiseul, Ministre et Secrétaire d'Etat.

La communauté des Juifs de Metz représente très humblement à Votre Grandeur qu'elle a appris le projet de former un nouveau parc pour l'Ecole d'artillerie dans l'Isle de Chambiere.

Les suplians seraient dans la plus grande consternation s'ils n'étaient rassurés par vos sentiments de bonté et de justice que vous voudrez bien, Monseigneur, les laisser jouir paisiblement du cimetière qui leur appartient dans cette Isle.

La communauté de Metz doit son établissement en cette ville aux bontés de Henry IV, qui par ses lettres patentes du mois de mars 1603, lui permit entr'autres choses le libre et entier exercice de tous les actes de la Religion des Juifs.

L'un des principaux est le soin de la Sépulture que l'Écriture appelle l'œuvre de charité et de miséricorde ; pour mettre la sinagogue de Metz en estat de pratiquer un acte aussi recommandable à la foy de ses pères, il lui fut accordé un terrain près de la porte de Chambière, appelé depuis le cimetière des Juifs.

Si les suplians pouvaient éprouver à cet égard quelque changement, ce serait le plus fâcheux événement qui put arriver à ceux de leur nation, le deuil et la désolation seraient communs non seulement à tous les Juifs du royaume, mais encore à ceux des pays étrangers.

La loy de Moyse, leur premier législateur après Dieu, leur inspire sur la sépulture des sentiments qu'ils ne peuvent abandonner, et si elle a toujours esté en grande vénération chez toutes les nations anciennes, la loy la porte à son suprême degré parmi les Juifs.

Abraham leur père ne voulut enterrer Sarra dans la double caverne d'Ephron qu'après s'en être assuré la propriété, craignant que son sépulcre ne fut violé dans la suite par ceux à qui cette terre appartenait. Ce patriarche recommanda sur toutes choses à ses enfants de ly joindre à son Épouse après sa mort et de les y suivre après leur décès, ce que fit Isaac.

Jacob son fils donna les mêmes ordres à Joseph qui y fit transporter son corps du fond de l'Egypte et Moyse y fit aussi transférer celui de Joseph à la sortie de cette terre étrangère.

C'est ainsi que le droit de sépulture s'est passé de génération en géné-

ration et qu'une des plus grandes punitions de cet ancien peuple de Dieu a été la privation du tombeau de ses pères :

Comme il arriva au prophète qui après avoir opéré de grands miracles à Béthel fut étranglé d'un Lion et exclu par l'ordre du Seigneur de la sépulture des siens, pour ne s'estre pas conformé à ses ordres, Jérémie mit au nombre des plus grands malheurs qu'il annonça à Jérusalem et à tout Israël la destruction des Sépultures de ses Rois, de ses Prophètes et de son Peuple.

Telles sont, Monseigneur, les justes allarmes des Suplians. Elles sont d'autant plus légitimes, quelles sont fondées sur ce qu'il y a de plus sacré dans leur Religion, ils réclament auprès de Votre Grandeur l'Exécution des differens privileges accordés par Henry IV et par tous ses Successeurs et singulièrement par Sa Majesté glorieusement regnant.

Si les Suplians se voyaient enlever leur cimetière, ils seraient tenus de déterrer leurs morts et d'en recueillir eux-mêmes tous les ossements avec toutes les ceremonies que leur loy leur prescrit.

Dans les funérailles, la séule idée de ces extractions et transports les jette dans la plus grande consternation. Ces cérémonies obligeraient tous les Juifs au même deuil et à la même inaction que si leurs parens qu'ils déterreraient venaient de mourir et dans la certitude d'avoir quelques parens dans cé cimetière, toute la Judée serait tenue à un deuil universel.

Représentés vous, Monseigneur, une nation entière dans le deuil et l'inaction absolue, pendant tout le tems que durerait l'exhumation et l'inhumation de tous les corps et ossements contenus depuis si longtems dans ce cimetière et qui sont au moins au nombre de mille! Quel employ de tems! Quels frais immenses pour toutes les cérémonies à observer! et encore plus quelle douleur de toucher à la sépulture de leurs parents, pour laquelle la loy leur imprime et leur commande le plus grand respect!

L'acquisition que fit Abraham de la double caverne d'Ephron pour prévenir que son sépulcre fût violé, a prescrit aux Suplians la nécessité de devenir propriétaire d'un terrain poûr les sépultures de leur sinagogue, cette propriété est un des effets du libre exercice de leur Religion que Sa Majesté et ses augustes prédécesseurs ont bien voulu leur permettre. Ce terrain est écarté et la place d'armes que l'on projette, serait suffisamment grande sans s'emparer d'un aussi petit terrain que ce cimetière. Il n'y a pas encore un an que les suplians ont été obligés d'y faire une dépense considérable pour le relever de deux pieds de terre, suivant la permission qu'ils en ont obtenue de Sa Majesté dont copie est cy jointe ; ce qu'ils ont exécuté en se conformant exactement aux bornes et aux précautions qui leur ont été prescrites.

Ils espèrent donc, Monseigneur, que sous un ministère aussi équitable que le votre, ils seront conservés dans cette propriété que la foy de leurs pères leur rend aussi chère que respectable et Ils continueront leurs vœux pour la prospérité de Votre Grandeur et de toute son illustre famille.

Nous ne savons pas au juste la suite qui fut donnée à cette demande, mais, en tout cas, si le projet du ministère fut exécuté, le cimetière resta intact.

De nouvelles complications se présentent sous le même règne en 1770. Les travaux que le génie militaire avait projetés sur le polygone, le nivellement des terrains, la construction de nouvelles routes, etc., alarment les Juifs de Metz, qui redoutent la destruction de leurs cimetières. Dans une requête [1], adressée au maréchal Darmentières, la communauté, faisant valoir ses anciennes traditions de piété filiale à l'égard des morts, qu'elle a toujours conservées au prix des sacrifices les plus pénibles, cherche à implorer la pitié du maréchal, afin d'obtenir la conservation intacte de son cimetière. On lui avait promis, il est vrai, disait-elle, pour dissiper ses craintes, qu'on userait de toutes les précautions pour empêcher une profanation, ce qu'elle considère déjà comme une preuve de la haute bienveillance du maréchal à son égard. Mais tout cela ne pourrait suffire pour calmer ses appréhensions, attendu que « le cimetière une fois livré à la merci des travailleurs... qui doivent enlever des terres, tant pour mettre le terrain à niveau que pour donner au pavé ou à la route qu'on se propose d'y faire quelque solidité, il sera inévitable de ne pas toucher à des cadavres, dont la plupart sont inhumés à trois pieds au plus de profondeur, précaution qui, d'ailleurs, n'a pas même été prise pour les enfants morts avant l'âge d'un an et que la terre ne couvre que d'un pied ou d'un pied et demi. En outre, on a fait surcharger ce cimetière de trois pieds de hauteur de terre mouvante, dans laquelle les morts les plus récents sont ensevelis. Ce sont ces trois pieds qu'il serait indispensable de fouiller et même d'enlever... Ensuite, la communauté est écrasée sous le poids des charges qui lui sont imposées, payant bien cher l'air qu'elle respire. Elle avait acheté au poids de l'or le droit d'assurer à ses ancêtres et à elle-même une sépulture inviolable, et, de nouveau, elle serait dans le cas de s'épuiser pour le même motif. »

Cette pétition eut un heureux résultat : il lui fut répondu le 28 février 1770, par une lettre datée de Paris et signée de Calonne, que les alarmes de la communauté étaient sans fondement, parce que son cimetière n'était pas compris dans le terrain où devaient être exécutés les nouveaux travaux (Voir n° 109 des *Arch. consist.*).

1. La copie de cette requête se trouve également dans les Archives du Consistoire; nous ne relevons que les arguments principaux (voir le n° 116).

En 1792, surviennent de nouvelles alarmes pour la communauté, qui furent pleinement justifiées cette fois. Les ennemis coalisés se trouvant déjà devant Thionville et menaçant la ville de Metz, mise pour cette raison en état de siège, le cimetière près la Porte Chambière fut converti en place d'armes. Au moment du danger national, la communauté s'était inclinée sans hésiter et n'avait pas tardé à arracher les pierres tombales et les palissades et à démolir les maisons, dans l'espoir d'être indemnisée de ses pertes. Elle s'adressa au district, au département et enfin au ministère de la guerre, qui, par lettre du 30 décembre 1792, désigna un terrain dans l'île de Chambière en remplacement de celui qu'on avait réuni aux fortifications. Mais, après avoir fait faire des sondages, on reconnut que le terrain proposé par le gouvernement, renfermant des ossements, avait déjà servi de cimetière, ce qui donnait lieu à des observations que le ministère dut reconnaître fondées [1]. Un autre terrain fut désigné à l'extrémité de l'île Chambière, qui fut acquis par la communauté, représentée par les citoyens Goudchaux-Mayer Cahen, Joseph Gougenheim, Louis-Isaac Cahen, Salomon Israel, Abraham Ettelin et Moïse-Jacob Birier au prix de 4.000 francs, mais le dédommagement en espèces sur lequel comptait la communauté ne fut pas obtenu [2]. Au mois d'août 1793, on commença à enterrer quelques morts sur le dit terrain. Le 5 pluviôse an II, le Conseil général de Metz rendit un arrêté, provisoire, il est vrai, que les décédés de la ville devaient être inhumés, ceux des 1re et 3e sections entre les Ponts-de-Lisle et de Thionville, ceux des 2e et 5e sections dans l'emplacement entre la route sous Belle-Croix et les glacis des deux lunettes ; de cette façon les cimetières des paroisses devaient être abolis. Malgré tout, les Juifs jouirent sans interruption de leur propriété jusqu'en germinal (de la ...e) [3] année, où deux veuves furent citées à comparaître à l'audience de la police municipale et condamnées chacune à 90 francs d'amende pour avoir enterré leurs maris dans le cimetière israélite et pour avoir enfreint de la sorte les lois de l'égalité. De nouveau, des pétitions de la part des Juifs, dont nous connaissons l'argumentation [4], mais dont aucun document ne nous permet d'établir le résultat. Il est probable que

1. Voir n° 130 des Arch. consist.

2. Voir l'acte de vente du 14 juin 1793 (n° 74 et n° 130 des Arch. consist.).

3. Le document que nous avons consulté (n° 130) porte comme date le mois de germinal dernier et, n'étant qu'une copie, n'indique ni le jour, ni l'année de sa rédaction. Les recherches aux archives de la ville sont restées sans résultat.

4. N° 130 des Archives consist.

l'interdit de leur cimetière fut levé avec l'abolition du culte de la Raison.

Entre-temps, la communauté de Metz n'oubliait pas ses obligations à l'égard des anciens cimetières situés à la sortie de la Porte Chambière. Dès que le calme fut revenu dans les esprits et que la paix à l'intérieur et au dehors fut suffisamment assurée, elle entreprit les démarches nécessaires pour soustraire le champ de repos de ses ancêtres à toute profanation. Ce fut le 13 vendémiaire an X de la République que les citoyens Joseph-Moyse Bing et Nathan-Lazard Cahen, résidant à Metz, rue de l'Arsenal, sollicitèrent, dans une pétition adressée au maire et aux adjoints, au nom de la communauté, l'autorisation de pouvoir reclore ces terrains en palissades ou en planches, pour assurer à leur cimetière le respect d'autrefois, prenant l'engagement formel d'enlever les clôtures aux frais des Juifs toutes les fois qu'ils en seraient légalement requis par l'autorité militaire. Les pétitionnaires, tout en rappelant leurs droits sur ces terrains dûment et chèrement acquis, font surtout appel aux sentiments « aussi religieux que philosophiques » que les citoyens maire et adjoints, dans leur arrêté du 12 thermidor dernier [1] concernant les cimetières des habitants du Fort et du Ban Saint-Martin, avaient exprimés. La réponse du maire fut favorable, en ce sens que l'autorisation fut accordée de reclore les emplacements en palissades et en planches avec la restriction, acceptée déjà au préalable par les pétitionnaires, d'avoir à enlever ces clôtures si le besoin devait l'exiger. Mais il fut expressément déclaré que ces terrains, repris en 1792 pour le service militaire, ne pourraient plus être cédés pour servir de champs fu-

1. 12 Thermidor an IX. Cet arrêté du maire (voir l'extrait des délibérations de la mairie de la commune de Metz du 12 Thermidor an IX) est ainsi conçu :

« Depuis l'heureuse époque où la France a remis ses grandes destinées entre les mains d'un gouvernement juste, ferme et bienfaisant, tous les liens de la société, rompus et brisés un moment par ce funeste esprit de parti qui nous a divisés trop longtemps, se sont réunis et resserrés. Un de ces liens les plus forts pour maintenir l'ordre social, est le respect pour les cendres des morts, c'est ce sentiment religieux et sacré qui réunit les générations l'une à l'autre et qui rend la patrie immortelle : en vain, ces hommes qui ont accablé la France sous la tyrannie la plus cruelle, ont voulu le détruire. La nature plus forte que les tyrans l'a gravé dans nos cœurs en caractères ineffaçables. Est-il un homme assez insensible pour ne pas aller verser quelquefois des pleurs sur la tombe d'un père ou d'un ami ? Le maire de la commune a vu avec plaisir la pétition des habitants du Fort et des communes du ban Saint-Martin et de Devant-les-Ponts, pénétrés de ces vérités, s'occuper des derniers honneurs que l'on doit rendre aux morts. Considérant que le cimetière destiné aux habitants de la ville est trop éloigné, il leur permet d'inhumer dans le terrain qu'ils viennent d'acquérir et qu'ils consacrent à cet usage.

Signé : Coustaud, maire.

nèbres, « malgré que l'ancienne communauté des Juifs en 1737 ait payé chèrement la conservation du droit d'y enterrer ses morts », puisqu'ils étaient devenus indispensables à la défense de la place en cas de siège et étaient destinés en temps de paix au dépôt de l'approvisionnement du bois de chauffage des fours de la boulangerie militaire. Dans la réponse du maire, un hommage éclatant fut rendu au culte que les Israélites professent pour leurs morts. C'est dans ces termes que le maire s'exprime :

Le maire de la commune de Metz aime à rendre justice au respect que les Juifs ont toujours marqué pour leurs morts. Les Chinois et les Juifs sont les seuls peuples de la terre, où cet hommage rendu aux restes inanimés de leurs ancêtres ait presque été un culte religieux, ce sentiment qui tient au respect filial, à l'amour conjugal et paternel et à toutes les affections les plus douces de la nature, dérive chez ces deux nations antiques du pouvoir des pères sur les enfants, pouvoir sommaire (?) pour leur code civil et religieux ; c'est aussi ce principe qui leur a conservé à l'un et à l'autre un caractère ineffaçable pendant que l'univers entier a changé autour de lui, la Révolution française, en rendant aux hommes tous les droits de la nature abolit pour toujours ces lois injustes et avilissantes portées contre le peuple infortuné et digne d'un meilleur sort, élevés au titre de citoyens. Plusieurs ont déjà montré leur reconnaissance de ce grand bienfait par leur amour pour leur nouvelle patrie, le maire de la commune en applaudissant aux principes contenus dans leur pétition, leur accorde, pour la partie de la police, l'autorisation demandée, s'en référant pour la propriété au corps du génie leur ordonnant de se conformer en tout aux sages dispositions de l'arrêté du directeur annexé à la pétition et d'en conférer avec lui. Metz, ce sept fructidor an neuf. Signé, Coustaud.

Le préfet du département de la Moselle confirme, de son côté, l'autorisation accordée par le maire et le Ministre de la Guerre, qui donnait pleine satisfaction à la communauté messine.

Aussi, à partir de cette époque la sécurité des Israélites de Metz au sujet de leur cimetière ne fut plus troublée pendant de longues années. Les autorités militaires et civiles, reconnaissant leurs droits sur ces terrains et respectant leurs sentiments de piété, évitaient tout ce qui aurait pu les froisser. Le chef de l'État-Major, le lieutenant général Ernulf [1], ayant en vue l'intérêt de la ville, vint demander au Consistoire l'autorisation pour les frères Richard de Metz, qui eux-mêmes la sollicitaient encore une fois à part, dans les termes les plus courtois, de pouvoir transférer sur l'ancien cimetière leur chantier de bois à brûler, qu'ils avaient eu jusqu'a-

1. N° 79 des Archives consist.

lors sur l'Esplanade, donnant toutes les garanties que le sol ne serait jamais fouillé. Mais devant les explications du Consistoire, qui avec toute la communauté serait navré de voir changer la destination du champ de repos de ses ancêtres, le lieutenant général se rend à l'évidence. Outre sa réponse, le Consistoire lui avait remis une copie de la pétition que la communauté avait présentée en 1801 au maire, suivie de l'avis de ce magistrat ainsi que de celui du Préfet d'où était résulté un arrêté favorable du Ministre de la Guerre. Ceci se passait en 1817.

En 1824 [1], le grand rabbin de Metz obtient du maire, en raison des inondations qui rendaient l'accès du nouveau cimetière impossible, la permission d'enterrer les morts sur les anciens cimetières près la Porte.

Pour détourner l'aqueduc [2] que la ville faisait construire en 1856 et qui devait passer par l'un des cimetières, le Consistoire s'engage à verser la somme nécessaire pour couvrir le supplément de dépenses qu'occasionnerait le détournement de l'aqueduc.

Cette combinaison fut acceptée par la ville.

Mais ce fut la dernière fois que ce cimetière, qui, par suite de sa proximité des fortifications, donnait toujours lieu à de nouvelles contestations, échappa, grâce à l'intervention du Consistoire, à la profanation dont il avait été si souvent menacé.

Des difficultés plus grandes se présentent après 1870. C'est que la situation de ces cimetières, dans les rayons des fortifications, donne lieu au gouvernement militaire allemand de faire des investigations sur les droits de propriété que la communauté israélite faisait valoir sur ces terrains. En 1891, le directeur des fortifications entame ses premiers pourparlers avec le Consistoire au sujet de ces cimetières, demandant à connaître les documents et traités dont la communauté déduisait sa propriété. Dans sa lettre du 20 novembre 1893 il fait savoir que les recherches pénibles et longues, faites dans l'intervalle aux archives, n'ont rien produit qui puisse prouver quelque droit de propriété de la communauté, et que dans le cas où le Consistoire ne serait pas prochainement en mesure de signaler un fait nouveau duquel pourrait résulter pour lui un droit de possession sur les terrains en litige, la direction des fortifications serait obligée, conformément aux ordres reçus, de faire son rapport au gouvernement militaire, qui ordonnerait ensuite l'ouverture du cimetière pour y établir une

1. N° 82 et 83 des Archives consist.
2. N° 95 et 96 des Archives consist.

pépinière. Le Consistoire répond qu'il ne cèdera, le cas échéant, que devant l'arrêt de la justice, puisqu'il a sous les yeux un plan de l'Isle Chambière, dressé en 1770 par la ville de Metz, de concert avec l'autorité militaire, sur lequel plan les parties de l'île appartenant à l'État sont indiquées par les mots « au roi » et les cimetières par la légende « cimetière israélite », et se base sur des actes authentiques, conservés dans ses archives, qui établissent selon lui, d'une façon incontestable, ses droits de propriété.

En 1894, le directeur des fortifications fait intervenir le maire de Metz pour obtenir du Consistoire qu'il cède de ces terrains quelques mètres carrés des deux côtés de la route pour élargir la Porte Chambière. Le Consistoire, pour être conciliant, se déclare disposé à céder la partie nécessaire à l'élargissement, mais seulement sur expropriation, et à la condition expresse que l'administration reconnaisse définitivement le droit de propriété de la communauté sur le reste des terrains. L'administration militaire, rejetant cette proposition, intente au Consistoire un procès au tribunal régional de Metz, qui, vu le décret du 8 juin 1791, d'après lequel toutes les places d'armes font partie des fortifications, se prononce en faveur du gouvernement militaire. La cour de Colmar confirme ce jugement, et la revision que le Consistoire demandait au tribunal de l'empire à Leipzig est rejetée.

C'est ainsi que la communauté de Metz, après avoir pu le conserver de 1619 jusqu'à 1898, fut dépossédée de son cimetière à la Porte Chambière.

Peu après, l'administration militaire prend possession de ces terrains, dont l'un a été employé depuis pour un établissement frigorifique et l'autre doit recevoir sa destination prochainement.

Les travaux exécutés nécessitèrent l'exhumation des ossements, que la communauté fit pieusement recueillir et transférer au nouveau cimetière, où une place d'honneur leur a été accordée. Une cérémonie de circonstance fut célébrée au milieu d'une grande assistance au mois de novembre 1903. La tombe collective dans laquelle furent recueillis les ossements sera entourée d'un grillage, et une plaque commémorative apposée à ce grillage rappellera en quelques mots l'histoire de cette tombe.

En fouillant la terre sur l'ancien cimetière un grand nombre de pierres funéraires ont été mises à jour. Ces vieux monuments ont été également transférés au cimetière actuel, où ils ont été placés le long d'un mur. Un certain nombre des inscriptions, peut-être les plus intéressantes, sont détériorées ou ne présentent que des tronçons informes de mots ou de phrases.

Cela ne surprendra plus celui qui connaît l'histoire de ce cimetière et qui se rappelle surtout les années 1789, 1791 et 1848, où la fureur de la populace ne s'est pas arrêtée devant les lieux de sépulture.

***

Présumant que plus d'un des anciens Messins, domiciliés en France ou ailleurs, lirait avec intérêt les inscriptions de ces pierres tombales qui lui rappelleraient peut-être le nom d'un aïeul vénéré, j'ai jugé à propos de les reproduire ici :

N° 89[1]. פה נקברה היקרה והחסידה צפורה בת ר' שלמה ז"ל יום
ב' י' אדר שפ"ה
תנצב"ה לפק.

Ici a été enterrée la distinguée et pieuse Séphora, fille de R. Salomon, que bénie soit sa mémoire, le lundi 10 Adar 5385 (1625). Que son âme soit liée au faisceau des vivants!

N° 61. פה טמונה אשה הגונה קענדיל בת ה' אברהם ז"ל אשת
וואלף אוביך (הכין) הורד בעפר גאונה יום א' כ"ח אייר שפ"ו לפק
תנצב"ה.

... [2] Kendel, fille de R. Abraham et femme de Wolf Obich (?) Cahen (?), décédée le dimanche 28 Iyar 5386 (1626).

N° 79. פ"ט אשה הגונה שינדלן בת מהורר אלי הורד בעפר גאונה
יום ד' א' אב שפ"ז.

... Schindelan, fille du rabbin Elie, décédée le mercredi, premier jour d'Ab 5387 (1627).

N° 11. פ"ט אשה [3] הגונה וחסידה היקרה מר' אסנת צרלי בת ר'

1. Les numéros sont ceux qui ont été donnés aux pierres funéraires : nous suivons ici l'ordre chronologique.

2. Nous ne jugeons pas utile, à partir d'ici, de traduire les formules stéréotypées : nous relevons seulement les noms et les dates.

3. Le mémorial de Metz a consacré à cette femme la notice suivante :

יאל אשה החשובה והחסידה מרת צירלן בת ר' אליה' ירמיה הלוי
ז"ל עם נשמת שרה רבקה רחל ולאה עבור שהיתה גומלת חסד כל
ימי חייה עם החיים והמתים וגם בעלה נתן צדקה להקדש עבורה בשכר
זה תהא נשמתה צרורה בצרור החיים עם שאר צדיקים וצדקניות
שבגן עדן אמן.

Que Dieu se souvienne de l'âme de la femme distinguée et pieuse Zerlan, fille de R. Elie Jérémie Lévi, de mémoire bénie... parce qu'elle a fait le bien tous les jours de sa vie envers les vivants et les morts ; son mari a versé des aumônes à la caisse de bienfaisance en son souvenir.....

ירמי׳ גדליה הלוי זצ״ל נפטרה ביום ה׳ ונקב׳ ביום ו׳ עש״ק כ״ה שבט שצ״ה.

... Asnath Zerlé, fille de R. Jérémie Guedalia Lévi, décédée le jeudi et enterrée le vendredi 25 Schebat 5395 (1635).

N° 26 [1]. פה נקבר ונטמן איש ישר ונאמן בשמו הטוב שמו זיסקינד שניאור ב״ר שמואל הנפ׳ ונק׳ יום ו׳ ט״ז אייר שצ״ה לפק תנצב״ה.

... Ziskind Senior, fils de R. Samuel, décédé et enterré le vendredi 16 Iyar 5395 (1635).

N° 35 [2]. פה נקברה אשה חשובה אל בית הכנסת היתה משכמת ואחר מלאכת שמים היתה נמהרת נענטכין בת אליעזר ז״ל יום ו׳ ט״ז אדר ראשון שצ״ו לפק.

... Nentschen, fille de défunt Eliéser, décédée le vendredi 16 Adar I 5396 (1636).

N° 82 [3]. פה נטמן נטע נאמן שמו מהורר קלמן לחיי העוהב איתו מזומן נפטר יום ה׳ כ״ז למנחם שצ״ו לפק.

... Le rabbin Kalman, décédé le jeudi 27 Ab 5396 (1636).

N° 81 [4]. גם פה נקברה אשה היקרה במצות וחוקים היתה נמהרה מרת קענדיל בת הח״ר נפתלי יום א׳ י״ד אלול שצ״ו לפק.

Dans la même tombe a été enterrée... la dame Kendel, fille du savant Nephtali, le 14 Eloul 5396 (1636).

1. Mémorial de Metz :

יאז ר׳ שניור בר שמואל עם נשמת אי״ו שרר״ו עבור שהלך בדרכי יושר והרבה צדקה וג״ח וגם אשתו נתנה צדקה בעבורו בשכר זה..... נפטר יום ו׳ ט״ו אייר שצ״ה לפק וניקבר בד ביום.

R. Senior, fils de Samuel, répandit le bien et la charité. Décédé le vendredi 15 Iyar 5395 (1635), il a été enterré le même jour.

2. יאז אשה החשובה והחסידה מרת נענכין בת ר׳ אליעזר עם נשמת שרה... עבור שהיתה גומלת חסד עם הבריות וביתה היתה תמיד פתוחה לעניים וגם נתנה ב׳ מאות כתרים מיצר להלוות בריבת ומן הריבת ינתן לשכירות לומוד הנערים והקרן קיימת לעולם בשכר זה תהא נשמתו...

Nentschen, fille de R. Eliézer, fit du bien à ses semblables et sa maison était toujours ouverte aux pauvres ; elle avait placé deux cents couronnes de Metz dont les intérêts devaient servir à instruire la jeunesse, tandis que le capital resterait inaliénable. En récompense.....

3 et 4. יאז החבר ר׳ קלונימוס בן מורינו הרב ר׳ מרדכי שהלך בתמימות ועסק בתורה כל ימיו וגמל חסד עם כל בני האדם ונשמת אשתו מרת קענדיל בת הח״ר נפתלי עם נשמת אי״ו שרר״ו עבור שנתנו צדקה להקדש בשכר זה....

הוא נפטר יום ה׳ כ״ז למנחם שצ״ו לפק
והיא נפטרת יום א׳ י״ד אלול שצ״ו כפק

R. Kalonymos, fils du rabbin Mordechaï, qui marchait dans la voie de la piété et qui s'occupait de la Tora tous les jours de sa vie ; il pratiquait la charité à l'égard de

N° 24[1]. פה נטמן איש ישר ונאמן החבר ר׳ הירץ נפתלי בן החבר ר׳ קלונמוס דוד ז״ל ונתבקש ביום שבת קודש כ״ג כסלו שצ״ד לפק.

... Hirtz Nephtali, fils du savant R. Kalonymos David, décédé le samedi 23 Kislev 5397 (1636).

N° 76. בציון הלז טמון בן רך בשנים החכם ויניק שלמה בר׳ שמואל אליקום נפטר יום ג׳ ונקבר ד׳ חשון שצ״ח לפק.

... Le jeune et savant Salomon, fils de R. Samuel Eliakoum, décédé le 3 et enterré le 4 Heschvan 5398 (1637).

N° 75[2]. פה איש ישר חונה, הגה בתורתו בכל עונה, התפלל מאוד בכונה, גם נשא ונתן באמונה, החסיד כהר״ר נתן בן מהורר יוזלן נפטר ליל ב׳ שבט שצ״ח.

... Le pieux R. Nathan, fils du rabbin Joselin, décédé dans la nuit du lundi [3] Schebat 5398 (1638).

N° 60[3]. פ׳ט איש ישר ונאמן הנקרא הח״ר שלמה בר׳ מאיר ז״ל היילפרין נו״נ ביום ד׳ טבת י״ז שצ״ט לפק תנצב״ה.

... R. Salomon, fils de R. Méir Heilprin, décédé et enterré le mercredi (?) 17 Tébet 5399 (1639).

tout le monde, et son épouse Kendel, fille du savant R. Naphtali... Il est décédé le jeudi 27 Ab 5396 (1636), et elle le dimanche 14 Eloul 5396 (1636).

1. יאֹנ החבר ר׳ נפתלי בן החבר ר׳ דוד קלונמוס ז״ל עם נשמת אי״ו שרר״ו עבור שכל ימיו הלך בדרכי יושר והגדיל תורה בפלפולו והעמיד תלמידים הרבה גם נתנה אשתו צדקה בעבורו בשכר זה תהא נשמתו.....
נפטר יום שבת קדש ונקבר יום א׳ כ״ד כסלו בְּאֵילָה שְׁלוֹחָה.

... R. Nephtali, fils du savant R. David Kalonymos, répandit l'instruction par ses discussions savantes et forma beaucoup d'élèves. Décédé le samedi, il fut enterré le dimanche 24 Kislev 5397 (1636).

2. Mémorial :

יאֹ החסיד ועניו כהר״ר נתן בן מהר״ר יוזלן עם נשמת אי״ו שרר״ו בעבור שעסק בתורה ליל ויומם והשכים והעריב לתפלה ונשא ונתן באמונה וגם אשתו נתנה צדקה עבורו להקדש בשכר זה תהא.....
נפטר ליל ב׳ ג׳ שבט שצ״ח.

... R. Nathan, fils du rabbin Joselin..., s'occupait de la Tora jour et nuit et séjournait dans la maison de prière matin et soir ; il faisait son commerce avec loyauté... Décédé dans la nuit du lundi 3 Schevat 5398 (1638).

3. יאֹנ החבר ר׳ שלמה בר מאיר ז״ל עם נשמת..... עבור שכל ימיו הלך בדרכי יושר ובעבור שעסק בתורה ליל ויומם והגדיל תורה בפלפולו והעמיד תלמידים הרבה והשכים והעריב לתפלה ונשא ונתן באמונה וגם אשתו נתנה צדקה עבורו להקדש בשכר זה.....
נפטר ביום י״ז טבת ש׳צ׳ט.

... R. Salomon, fils de R. Meïr..., étudia la Tora jour et nuit, il la répandit par ses savantes discussions et forma de nombreux élèves ; il se rendait à la prière matin et soir et faisait son commerce avec loyauté... Décédé le 17 Tébet 5399 (1639).

N° 22 [1]. פה טמון ארש צדוק וחסיד בכל מעשיו כמר אשר בר' יצחק ז"ל נפטר (עש"ק) ו' אייר ת"ז.

... Ascher, fils de R. Isaac, décédé le vendredi 6 Iyar 5407 (1647).

N° 119. פ"ט אשה הגונה מרת ביילא בת מנחם ז"ל נפטרה בליל ה' [ח] ונקברה ב' ח' תשרי ת"ר.

... Dame Beila, fille de Menahem, décédée dans la nuit du 8 et enterrée (le lundi ?) 8 Tischri 5410 (1649).

N° 115 [2]. פה טמונה אשה הגונה, כל ימיה הלכה בדרך ישרה וגמלה חסד עם כל אדם והלכה לבה"כ בבוקר ובערבית האשה חשובה מרת מיכלה בת כהר' זלמן נורדן זצ"ל נו"נ ביום ה' כ"ח כסליו תי' (?) [3].

... Dame Michalah, fille de R. Salomon Nordon, décédée et enterrée le jeudi 28 Kislev 5410 (?) (1649) (?).

N° 120 [4]. פ"ט איש ישר ונאמן היקר כמר יודא ב"ר יצחק נו"נ יום ו' עשבק' דעפ' שנת תי' לפק.

1. יאֹנ הישר' כמר אשר בר יצחק ז"ל עם נשמת אי"ר שרר"ו בעבור שהיה עוסק בגמילות חסדים והיה קובר מתים וגם הי' קובע עתים לתורה והשכים והעריב לב"ה גם יורשיו נתנו עבורו צדקה להקדש בשכר זה תהא נשמתו.....

נפטר ביום (השבת) ו' אייר ונקבר למחרתו ביום ז' אייר ת"ז לפק.

... R. Ascher, fils d'Isaac..., s'occupa d'œuvres de bienfaisance ; il était fossoyeur ; il avait ses heures fixes pour étudier la Tora et se rendait à la maison de prière matin et soir. Décédé le samedi (?) 6 Iyar et enterré le dimanche 7 Iyar 5407 (1647).

2. יאֹנ האשה החשובה היששה מרת מיכלה בת ה"ה כהרר שלמה זלמן נורדן ז"ל בעבור שהלכה כל ימיה בדרכי' טובי' וישרים והיתה מהראשונים ומאחרונים לב"ה ותפלתה היתה תמיד בכל עת בכונה גדולה וגומרת תהלים כל הימים בתחינות מתחנוני' לשוכן רמים והיתה מן החברות של נשים צדקניות העוסקי' במצות ה לגמול חסד עם החיי' והמתים וגם היה עוסק(ה) במו"מ באמונה ועשתה צדקה לקרובי' ולרחוקי' בעת דוחקם גם יורשיה נתנו עבורה צדקה להקדש בשכר.....

נפטרת ונקברת יום ב' כ"ח כסליו תקט"ר.

... Dame Michala, fille de R. Salomon Salman Nordon, de mémoire bénie, parce que tous les jours de sa vie elle marcha dans la voie de l'honneur et de la loyauté, et qu'elle était des premiers et des derniers dans la maison de Dieu ; sa prière fut toujours faite avec une grande ferveur, elle ne manquait pas un seul jour de réciter les Psaumes, ainsi que les autres supplications qu'elle adressait à Celui qui trône dans les hauteurs ; elle faisait partie des sociétés des dames pieuses qui s'occupent de bonnes œuvres en faisant le bien à l'égard des vivants et des morts ; son commerce, elle le faisait avec loyauté et exerçait la charité à l'égard des proches et des étrangers s'ils se trouvaient dans la peine... Décédée et enterrée le lundi 28 Kislev 5515 (1754) (?).

3. Le Mémorial porte une date toute différente. Il est probable que le graveur s'est trompé.

4. יאֹנ הישר כמר יודא בר יצחק ז"ל עם נשמת אי"ר שרו שהיה קובע

... Juda, fils de R. Isaac, décédé et enterré le vendredi veille de Pâque 5410 (1650).

N° 67[1]. פ"ט איש ישר ונאמן חכמה ודעת אתו מזומן ה"ר שלמה אברהם בן הר"ר שמואל ז"ל נו"נ יום ב' י' אדר ראשון תכ"ט.

... Salomon Abraham, fils de R. Samuel, décédé et enterré le lundi 10 Adar I 5429 (1669).

N° 104[2] פ"ט נער יוסף בר' אליעזר אברהם זצ"ל יום ה' ח' תשרי תל"ג.

... Joseph, fils de R. Eliézer Abraham, décédé le jeudi 8 Tischri 5433 (1672).

N° 97. פ"ט איש ישר ונאמן רך בשנים הלך תמים היה שלוח ב"ד בישרים הח"ר שלמה בה"ר משה הכהן נו"נ בש"ט יום א' י"א אייר תח"ל לפק.

... Jeune homme, consciencieux mandataire du Beth-Din, Salomon, fils de R. Moïse Cahen, décédé et enterré le dimanche 11 Iyar 5438 (1678).

N° 105. פ"ט הילד כמר נתן בן הח"ר יעקב הכהן שלוח נו"נ יום ו' י"ט חשון תנ"ט לפק

... L'enfant Nathan, fils de R. Jacob Cahen, messager du tribunal, décédé et enterré vendredi 19 Heschvan 5459 (1698).

N° 28[3]. פ"נ איש ישר היקר כמר יצחק בר' ישעי' נפ' ונק' יום עש"ק ח"י אייר ת"ס לפק.

עתים להורה והשכים והערב לב"ה ותפילתו בכונה גדולה גם יורשיו נתנו מעות לצדקה בעבורו בשכר זה.....
נפטר ביום ו' ערב פסח ת"י לפק ונקבר בו ביום.

... R. Juda, fils d'Isaac... Il avait ses heures fixes pour étudier la Tora et séjournait matin et soir dans la maison de prières en faisant ses dévotions avec une grande ferveur... Décédé le vendredi veille de Pâque 5410 (1650) et enterré le même jour.

1. יאל הותיק כה"ר שלמה אברהם בן הר"ר שמואל ז"ל.... בעבור שעסק והוגה באמרי שפר לילו וצפר הפליא לעשות בחריפותו בגפ"ת גם השכים והערב לב"ה ותפלתו היתה בכונה גדולה וגם אשתו.....

... Le pieux R. Salomon Abraham, fils de R. Samuel, qui méditait les paroles de la Tora jour et nuit et qui étonnait tout le monde par la subtilité de son jugement sur le Talmud, sur les Poskim et les Tosaphoth...

2. יאל הנער כמר יוסף בר ליפמאן אליעזר אברהם ז"ל עם נשמת אי"ו שרר בעבור שיורשיו נתנו צדקה להקדש בעבורו בשכר זה.....
נפטר ונקבר ה' ח' תשרי תל"ג לפק.

... Le jeune Joseph, fils de Lipmann Eliézer Abraham... Décédé et enterré le jeudi 8 Tischri 5433 (1672).

3. יאל היקר כמר יצחק איצק בר ישעי' וילשטט עם נשמת אי"ו שרר"ו בעבור שהיה בדרכי יושר ובתמימות ונשא ונתן באמונה ותפילתו היתה

... Isaac, fils de R. Isaïe (Lambert), décédé et enterré le vendredi 18 Iyar 5460 (1700).

N° 107. פה נטמן הילד שלמה בן הח"ר מרדכי חלפין נפ' בליל מוצ' שבת ונ' ביום א' תשעה באב שנת תע"ד.

...L'enfant Salomon, fils du savant Mardochée Halphen, décédé dans la nuit du samedi et enterré le dimanche 9 Ab 5464 (1704).

N° 46[1]. פ"ט איש ישר ומהומן הח"ר יעקב בהר"ר נתן הכהן ז"ל נו"נ יום ג' ערח"ר טבת תפג לפק.

... R. Jacob, fils de R. Nathan Cahen, décédé et enterré le mardi, veille de Rosch Hodesch Tébet 5483 (1722).

N° 43[2]. פ"ט אשה היקרה מרת נענכי בת הח"ר ברוך יהודה חצרן ז"ל נפטרת ונקברת יום ה' ח' טבת תפ"ג לפק.

בכונה וגם נתן תשעים קורקי לעניי ארץ הקדושה ועוד נתן תשעים קורקי לסיועת לימוד נערים ולסיועת הכלות שאין להם נדוני' דהיינו מפרי והקרן קיימת ובתו היתומה נתנה צדקה עבורו ע"י אביו בשכר זה תהא נשמתו.....

נפטר ונקבר יום ו' עש"ק ח"י אייר ת"ס לפק.

... Isaac Itzig, fils d'Isaïe Wilstatt (Lambert)... marcha dans la voie de la droiture et de la piété. Il trafiquait avec loyauté et faisait sa prière avec ferveur. Il a donné une fois quatre-vingt-dix pièces d'or pour les pauvres de la Terre sainte et une autre fois quatre-vingt-dix pièces d'or pour favoriser l'enseignement de la jeunesse et pour venir en aide aux fiancées sans dot, en n'employant que les intérêts... Décédé et enterré le vendredi 18 Iyar 5460 (1700).

1. יאל החסיד התורני כהר"ר יעקב יעקל בן הח"ר נתן הכהן ז"ל ע"נ אי"ו שרר"ו בעבור שהשכים והעריב ללמוד ולהתפלל ממש מתוך הכתב וקיים והגית בו יום ולילה וגמל חסד עם כל האדם וקידש את עצמו במותר לו וכמה שנים שסיגף את עצמו בסיגופין ותעניתים בצירופין גדולים והכל בהצנע לכת עם אלקים ואדם והלך מחיל אל חיל מחבר' שומרים לבוקר לקוראי ק"ש בזמנו ובכת ביקור חולים והי' משוקדי דלתות בה"כ ותפיכתו היתה בכונה גדולה גם בניו נתנו עבורו לצדקה בשכר זה....

נפטר בש"ט ונקבר ער"ח טבת תפ"ג.

R. Jacob Jekel, fils de R. Nathan Cahen... se conforma aux paroles de l'Écriture : « Tu méditeras (la Loi) jour et nuit. » Il pratiquait la bienfaisance envers tout le monde et sanctifiait sa vie entière en ne s'accordant strictement que ce qui lui était permis Pendant plusieurs années il s'imposa des mortifications et des jeûnes presque consécutifs, ce qu'il faisait d'ailleurs avec une grande modestie devant Dieu et devant les hommes ; il allait de ceux qui attendent l'aurore (pour commencer à prier) à ceux qui récitent le Schema à l'heure juste. Il était de la société des visiteurs des malades, ainsi que de ceux qui fréquentent assidûment la synagogue. Il faisait sa prière avec grande ferveur... Décédé et enterré la veille de Rosch Hodesch Tébet 5483 (1722).

2. יאל האשה היקרה החסידה מרת נענכי בת הח"ר ברוך יהודא חצרון ז"ל ע"נ אי"ו שרר"ו בעבור שכל ימיה הלכה בתום וביושר וגמלת חסד עם כל אדם והיתה משובח' במדות טובות וסגפה את עצמה בכמה תעניות בצירופים ומגדלת בני' לת"ת והשכימה והעריבה לבה"כ

... Dame Nensché, fille de R. Baruch Juda Hazron, décédée et enterrée le jeudi 8 Tébet 5483 (1722).

N° 43. פ"ט איש ישר ונאמן יהודה בר' מרדכי כ"ץ ז"ל נפטר יום ג' ונק' יום ט"ו כסליו תצ"ג.

... Juda, fils de R. Mardochée Cahen, décédé le mardi et enterré le mercredi 15 Kislev 5493 (1732).

N° 96. פ"ט צדיק וישר וזקן וישיש מוהל מומחה ה"ר שלמה נחשון ז"ל בה"ה מאיר נארדן ז"ל נו"נ בש"ט יום ב' ב"ג אלול תצ"ז לפק.

... Le Mohel R. Salomon Nahschon, fils de R. Méir Nordon, décédé et enterré le lundi 23 Eloul 5497 (1737).

N° 68[1]. פ"ט אשה הגונה מ' מרלעה שרה רבקה בת פ"ו הח"ר יצחק הלוי ז"ל נפ' ליל ב' ש"פ ונק' ביו' בש"פ ת"ק לפק.

... Dame Merle Sara Rébecca, fille du syndic R. Isaac Lévy, décédée dans la nuit du second jour de Pâque et enterrée le second jour de Pâque 5500 (1740).

ועשתה תפילתה בכונה גדולה גם בני' נתנו צדקה בעבורה בשכר זה.....
נפטרת בש"ט ונקברת יו' ה' ט' טבת תפ"ג לפק.

... Dame Nenscheh, fille de R. Juda Hazron,... a marché dans la voie de l'honnêteté et de la droiture tous les jours de sa vie et fait le bien à tout le monde. Elle était réputée pour ses belles qualités ; elle se mortifia par de nombreux jeûnes consécutifs ; elle éleva ses enfants dans l'étude de la Loi et se rendait à la maison de prière matin et soir où elle priait avec grande ferveur... Décédée et enterrée le jeudi 9 Tébet 5483 (1722).

1. יאל היקרה מרת שרה מערלי בת פ"ו ושתדלין כהר"ר יעקב יצחק איצק הלוי שפייאר ז"ל אשת חייל היתה בכל אלה לא מצא' אין להימנות שבחה, ברחובות תתן קולה בכל גופה ובכל מאודה הטריחה עצמה בצדקה ובג"ח ביום ובלילה לעניים ולעשירים החבושת וסמים לרפואה נתנה בלי שום פרוטה ומכיסה קנתה מבקרת חולים ביום ובלילה שיווה. וגם היתה אצל היולדת בשעת לידתה ובחברת של גומלות חסדים עם החיים שבישלו מידי יום ויום מאכלים טובים והביאום לעניים וחולים ובחברה של מטהרות מתים דכוותה ותמיד היתה אצל נשים בשעת יציאת נשמתה[ן] וביתה היתה פתוחה לרוחה באכילה ושתיה ולינה כמה נפשות חייתה עניים היו בני ביתה. לא פסקו עניים משלחנה. עומדת ליד צדקתה שהיתה מגדלת יתומים ויתומות והשיאה לחופתה ושארי כלות עניות השיאה לחופה והטריחה עבורם בכל גופה וזכה היתה תפילתה חדר מיוחד הפרשה מביתה לתורה ולתפלה ערב ובוקר ובהשכמה. ולהתאונן ולקונן בתוכו על חורבן ב"ה בחצות הלילה פתחה ביתה ומאותו זמן תידד שנה מעינה כדי לענות דבר שבקדושה ואח"כ מחיל לחיל הלכה לשומרים לבוקר ולהשכמה גם הפרישה ממונה לעניים וללמוד תורה עבורה בשכר זה....
נפטרת ונקברת יום רביעי ביום שני של חג המצות ת"ק לפק.

... Sara Merle, fille du syndic R. Jacob Isaac-Itzig Lévy Spire, vraie femme forte, les paroles sont impuissantes à exprimer son éloge. De cœur et d'âme elle se consacra aux œuvres de bien et de charité de jour comme de nuit. Aux pauvres et aux

N° 114. האשה החשובה הזקינה היקרה מרת פיגליכה ב"מ מרדכי אברהם ז"ל נו"נ בש"ט"ג יום ג' ג' דח"ה סוכות כ' תשרי תק"א.

... Fegelsché, fille de Mardochée Abraham, décédée et enterrée le mardi troisième jour de Hol ha-Moed de Souccot 20 Tischri 5501 (1740).

N° 78. פ"ט איש ישר וכשר ונאמן היקר ר' שלמה בן הח"ר רפאל נו"נ יום ב ער"ח כסליו תק"ג.

... R. Salomon, fils du savant R. Raphael, décédé et enterré le lundi, veille de Rosch Hodesch Kislev 5503 (1742).

N° 85[1]. פה טמון איש תם וישר זך וכשר השכים והעריב לבה"כ מו"מ היה באמונה תפילתו הי' בכונה הח"ר חיים ב"ר אברהם ביריע נו"נ יום ד' ר' שבט תקט"ו.

... Hayem, fils de R. Abraham Birié, décédé et enterré le mercredi 10 Schebat 5515 (1755).

riches elle offrait des remèdes et des médicaments gratuitement, à ses propres frais. Elle visitait les malades aussi bien de jour que de nuit. Elle assistait les femmes en couches au moment de leur délivrance. Elle était de la société de bienfaisance qui préparait jour par jour de bons plats pour les pauvres et les malades, de même qu'elle faisait partie aussi de la société de la purification des morts. Elle avait soin d'être toujours là au moment où une femme rendait le dernier soupir. Sa maison était largement ouverte à tous, elle entretenait nombre de personnes en leur procurant le manger et le boire, et le gîte pour la nuit. Les pauvres étaient comme les enfants de sa maison, ils ne laissaient jamais d'avoir leur place à sa table. Sa charité ne se relâchait jamais, elle élevait des orphelins et des orphelines, qu'elle avait soin de marier. Elle aidait d'autres fiancées pauvres à se marier. Sa prière était pure, elle destinait une chambre spéciale de sa maison à la Tora et à la prière, qui se faisait matin et soir, et à l'aube du jour, et pour y célébrer le service funèbre de minuit en souvenir de la destruction du temple, elle ouvrait sa maison, et à partir de ce moment le sommeil fuyait ses yeux pour ne manquer aucun *amen*. En outre, elle allait d'un service à l'autre, elle était de ceux qui attendaient le jour et qui faisaient leur prière avec l'aube. Elle distribuait aussi de l'argent aux pauvres et à ceux qui étudiaient la Tora pour elle... Décédée et enterrée le mercredi, second jour de la fête des Azymes 5500 (1740).

1. יאנ איש ישר וכשר כמר חיים בר אברהם ביריע ז"ל איו שרדו בעבור שהלך כל ימיו בתום וביושר ומגדל יתומין קרובין עניין וביתו הית' פתוחה לרוחה לאביונים והי' ערב ובוקר מן הראשונין לתפלה ותפלתו הי' בכונה גדולה בלבו שלימה. ועוסק במו"מ באמונה. והי' בעל צדקה ואשתו נתנה צדקה בעבורו להקדש בשכר זה.....
נפטר יום ד' ר' שבט הקט"ו לפק.

.. R. Hayem, fils d'Abraham Birié,... marcha toujours dans la voie de la piété et de l'honnêteté et éleva de pauvres orphelins de sa parenté ; sa maison était largement ouverte aux pauvres ; il était un des premiers toujours matin et soir à la maison de prière, où il priait avec grande ferveur et d'un cœur sincère. Il exerçait son commerce avec loyauté et faisait amplement la charité... Décédé le mercredi 10 Schebat 5515 (1755).

N° 113[1]. פ"ט אשה חשובה צנועה כדבורה מעשיה נעימה כל ימיה ומחשבותיה לפרוש לעני כפיה שבחה אין למלל מינדלע אשת ה"ר אברהם ווינר נ'א' ונ' ב' ד' אלול תקט"ז.

... Mendelé, femme de R. Abraham Wiener, décédée le dimanche et enterrée le lundi 4 Eloul 5516 (1756).

N° 95[1]. פ"ט האיש משה עניו מאוד נאמן בשלוח' ש"צ ושלוח ב"ד תפילתו הי' בכונה בוקר וערב בקול ערב כ"ה משה חזן ז'צ'ל נפ' ליל ג' ונקבר יום ג' יב' טבת תקי"ז לפק.

1. יאֹ האשה החשובה והחסידה הישישה והזקינה מרת מינדלה בת כמר מרדכי דוד הלוי ז"ל ע"נ איו שרו בעבור שהנהיגה מנעוריה למצות ולגמילות חסדים והלכה מבית לבית לבקש צדקה לעני' ולאביונים גם בבה"כ היתה מסבב עם הקלפי לכמה צדקות ישרות לפדיון שבוים וליולדות שלא הי' בידם להחיות נפשם גם להלביש ערומים של יתומים גם היתה בחברא של נשים צדקניות של נשי' המטהרים. וגם להיות תמיד לבקר החולאי' ומן הממתינין עד לאחר יציאת נשמתן גם הדליקה לכבוד שבת בבה"כ הנירות על כל פמוט שקורין לייכטיר התולין בבה"כ של נשים והשכימה לשומרי' מדי יום ויום וגם למערב בזמנה ובכל עת והזמן של תפילה שלא דברה שיחה בטלה בתוך תפלתה וגומר' תהלים ומעמדות ותחינות ובקשות כל יום ויום בכונה גדולה בכל לבה לכבוד שוכן רמים שבחה ומעשיה הטובי' מי יוכל לספר המצוה וגמילות חסד שלא הטריחה מלעשות ולכתות את רגלה רגל הישרה אצל נדיבי' נדיבי לב להמליץ בעד הצריכים צדקה גם בנותיה נתנו בעבורה צדקה להקדש בשכר זה.....

נפטרת ונקברת יום ב' ד' אלול תקט"ז.

... Dame Mindelé, fille de Mardochée David Lévy,... s'habitua dès sa jeunesse aux œuvres de bien et de charité, allant de maison en maison demander l'aumône pour les pauvres; elle quêtait aussi au temple pour plusieurs bonnes œuvres, pour la délivrance des prisonniers, pour l'œuvre des femmes en couches manquant du nécessaire, et pour habiller les pauvres orphelins. Elle fut aussi de la société des femmes pieuses, de celle de la purification des morts; elle fut de ces femmes qui visitaient régulièrement les malades et attendaient, le cas échéant, jusqu'après le dernier soupir. Elle allumait en l'honneur du sabbat au temple les lumières à toutes les lampes, qu'on appelle *Leuchter*, suspendues au temple des femmes. Elle se levait de bon matin pour être avec ceux qui attendent l'aube, elle était là pour faire la prière du soir à l'heure, et ainsi pour toutes les heures de prière, où jamais elle ne se permettait de prononcer un mot étranger à la prière, elle ne manquait pas un seul jour à achever le Psautier, les Maamadot et ses prières et supplications particulières avec grande ferveur en l'honneur de Celui qui trône dans les hauteurs.

Qui saurait exprimer son éloge et ses vertus, ses œuvres de charité, auxquelles rien ne pouvait l'empêcher de se consacrer, et les nombreuses démarches qu'elle faisait d'un pas ferme, auprès des personnes généreuses pour plaider la cause des nécessiteux?... Décédée et enterrée le lundi 4 Eloul 5516 (1756).

2. יאֹ האיש שר והענוו ש"ץ וסופר ב"ד כהרר משה חזן בר מנוח כמר יצחק איצק ז"ל משורר פאס. ע"נ איו שרו. בגרונו היה מרנן שיר ושבח לאֹל רוממות. על עם הֹ אלה מגין כחומות, רץ כצבי לעשות רצון אבינו שבשמים, והי' כנגן המנגן ותהי' עלוו רוח אלקי' חיים. צדקתו בפי ישרים תתהלל, נאמן רוח מכסה דבר מגולה במקום רעתו שם הי'

Le ministre officiant Moïse.

Ici repose un second Moïse en modestie, aussi fidèle comme ministre officiant que comme messager du tribunal rabbinique. Il faisait sa prière avec grande ferveur matin et soir, d'une voix agréable. Le ministre officiant Moïse décéda dans la nuit de mardi et fut enterré le mardi 12 Tébet 5517 (1757).

N° 93[1]. פ"ט איש ישר וכשר יעקב אפרים שמואל נו"נ יום ה'(?) ר"ח ניסן תקכ"ב לפק.

... Jacob Ephraïm Samuel, décédé et enterré le jeudi (? Rosch Hodesch Nisan 5522 (1762).

N° 13. פ"ט איש ישר וכשר ונאמן היקר ר' מאיר יעקב ב"ר יעקב יצחק שמש נו"נ יום ו' כו' שבט תקכ"ב.

תהלה ותפלה. אלה הי' נעשה על ידו בכונה יפה וברה ולא על שם גדולה ושררה למען עבודת ה' אשר עבד בתמימות רודף צדקה ויסד לעניין ודלין. יתומין ואלמנת קטנין וגדולין ביתה הי' פתוחה תמיד לעניי' לקרובין ולרחוקין עניין ועשירין גם היה בחברא קדישא גומלי' חסדי' להשגיח ולהביא צדקה לעניי יולדות ולחולאי'. לעת צרכם להחיות נפשם ולאסף החברא קדישא ללימוד ולאמור תהלים שבחו מי יוכל לספר שמו הטוב מפורסם בכל העולם. גם אשתו ובנו ובתו נתנו עבורו צדקה להקדש בשכר זה.....

נפטר יום ג' י"ב טבת תקי"ז לפק.

... Le ministre officiant et le secrétaire du tribunal rabbinique R. Moïse Hazan, fils de R. Isaac Itzig, qui chantait la basse. De sa voix puissante il entonnait les chants d'allégresse à la gloire de l'Éternel. Puisse l'Éternel veiller sur le peuple de Dieu pour le protéger comme des murailles ! Dès qu'il commençait à chanter, l'esprit du Dieu vivant s'emparait de lui. Sa piété fut louée par la bouche des justes : il fut loyal et discret... Il officiait avec une ferveur sublime et sincère, non parce qu'il ambitionnait de l'honneur et de la gloire, mais parce qu'il voulait rehausser le culte de l'Éternel, auquel il se donnait avec une vraie piété. Il s'appliqua à la charité, fut le soutien des pauvres et des indigents, des orphelins et des veuves, des grands et des petits. Sa maison fut toujours ouverte aux pauvres, à ses proches et aux étrangers, riches ou pauvres.

Il fut aussi de la société de bienfaisance qui prenait soin des femmes en couches et des malades pauvres pour leur procurer, le cas échéant, les moyens d'existence, et qui avait l'habitude de se réunir pour étudier la Tora et pour réciter les Psaumes... Décédé le mardi 12 Tébet 5517 (1757).

1. יאל האיש ישר וכשר כ' שמואל בן המנוח כהה"ר זיסקינד ברומט זצ"ל ע"נ אי"ו בעבור שטרח מאוד כל ימיו להמציא מזון לביתו והשכי' והעריב לבה"כ והתפלל בכונה והי' מדוכא ביסורין כמה שנה וקבל הכל מאהבה ומיראת המקום ב"ה גם אשתו ובניו נתנו צדקה עבורו בזכות זה תנצב"ה.....

נו"נ יום א' ר"ח ניסן תקכ"ב לפק.

... R. Samuel, fils du défunt R. Ziskind de Brumath, peina beaucoup durant sa vie pour procurer le nécessaire à sa famille. Il se rendait matin et soir dans la maison de Dieu, où il priait avec ferveur ; pendant de longues années il fut en proie à de cruelles souffrances, qu'il supporta patiemment, aimant et craignant Dieu... Décédé et enterré le dimanche (peut-être : 1er jour de) Rosch Hodesch Nisan 5522 (1762).

... Mayer Jacob, fils de R. Jacob Isaac, bedeau, décédé et enterré le vendredi 26 Schebat 5522 (1762).

N° 100 [1]. פ"ט איש ישר והגון הולך תמים מעשיו הר' נעים היקר שמואל בהח"ר יצחק ז"ל נו"נ בש"ט ע'ש'ק ג' אדר תקכ"ב.

... Samuel, fils du savant R. Isaac, décédé et enterré le vendredi 3 Adar 5522 (1762).

N° 102. פ"ט איש צנוע ומעשה שבחו מי ימנה השכים והעריב לב"ה ושם ביתו פתוחה לרוחה יגיע' מצא(ו) מנוחה וגמל חסד עם החיים ועם המתים אמח"ק משהרין ר' שמואל אלכסנדר ב"ר אליעזר מעך כ' נו"נ יום ב' כד' אדר ראשון תקכ"ב לפק.

... Samuel Alexandre, fils de R. Eliézer Moch, décédé et enterré le lundi 24 Adar I 5522 (1762).

N° 90. פ"ט איש ישר וכשר ונאמן. ... עוסק בנרות שעוה בב"ה להתפלל שחרית וערבית ג"ח עם כל אדם חיים משה יעקב בר' אליעזר יוסף אנריך נפטר ונק' יום ו' ב' דח' שבט תקכ"ג לפק.

... Hayem Moïse Jacob, fils d'Eliézer Joseph d'Ennery, fabricant des cierges pour la synagogue, décédé et enterré le vendredi 2 Schebat 5523 (1763).

N° 9. פ"ט האיש היקר והכשר כמר מאיר יעקב בר המנוח כ' נתן הכהן נ' בליל ה' ונקבר ביום ו' ד' ניסן תקכ"ג לפק תנצ'ב'ה.

... Mayer Jacob, fils du défunt R. Nathan Cahen, décédé dans la nuit du jeudi et enterré le vendredi 4 Nisan 5523 (1763).

N° 8. פ"ט איש צנוע ומעלו' תפילתו היתה בכונה שבחו מי ימנה הח"ר יהודה ליב ב"ר ברוך משה הלוי צאברן נפט' יום ו' ע"ש'ק ב' אייר תקכ"ג לפק.

... Juda Leib, fils de R. Baruch Moïse Lévy de Saverne, décédé le vendredi 2 Iyar 5523 (1763).

N. Netter.

(*A suivre.*)

1. יאל האיש ישר וכשר כ' שמואל בן המנוח כ"ה אייזק ז"ל עם נשמת אי'ו בעבור שהשכים והעריב לבה"כ והי' נוח לבריאות ולא הרגיז אינש כל ימיו ונשא באמונה ואשתו ובניו נתנו צדקה עבורו בזכות זה תהא..... נו"נ יום ו' ג' אדר תקכ"ב.

... Samuel, fils du défunt R. Eisik..., séjourna dans la maison de prière matin et soir et fut agréable aux hommes, n'ayant jamais de sa vie offensé personne et ayant toujours travaillé avec loyauté... Décédé et enterré le vendredi 3 Adar 5522 (1762).

LES

ARCHIVES JUIVES DE FLORENCE[1]

On sait que dans les archives synagogales et communales d'Italie se trouve un grand nombre de matériaux pouvant servir à l'histoire. Quelques uns de ces matériaux ont déjà été utilisés par des savants ; mais la plupart restent encore enfouis sous la poussière accumulée par les années.

J'ai employé les quelques semaines d'un loisir forcé durant les mois de septembre et d'octobre 1904 à examiner attentivement les Archives de la Communauté juive de Florence. Je suis heureux de pouvoir certifier qu'elles sont tenues avec beaucoup de soin, étant arrangées par dossiers et classées d'après un certain ordre chronologique. Néanmoins, c'est là tout ce qui paraît avoir été fait. Aucune liste n'a été dressée des documents et des pièces contenus dans les dossiers. J'ai pensé qu'il ne serait pas inutile de dresser cette liste pour montrer l'utilité de ces documents, non seulement en ce qui concerne l'histoire des Juifs de Florence, mais aussi des deux autres principaux établissements des Juifs en Toscane, à Pise et à Livourne. J'ai simplement numéroté les dossiers dans l'ordre où je les ai trouvés dans les Archives. Ils peuvent être facilement retrouvés au moyen des dates indiquées, sans changement, sur le dos.

L'image qu'un examen même rapide des documents nous offre de la condition des Juifs, particulièrement en Toscane, depuis le XVIe siècle jusqu'au XIXe siècle est celle qui se voit partout. Parqués dans des ghettos, ils sont souvent molestés par les populations voisines (n°s 2, 16, 19 et le Grand tumulte à Livourne, 4 juin 1790, n° 63). Ils ont à se défendre contre les prédicateurs antisémites (n°s 25, 60) et, en particulier, contre ceux qui essaient

1. J'ai à remercier mon excellente et érudite amie, Mlle Eugenia Levi, de Florence, d'avoir bien voulu m'aider à revoir ces pages.

de baptiser par force leurs enfants (nos 27, 36), ou contre la prime d'encouragement à la conversion (no 23). A tel point qu'en 1834 encore, les Juifs pétitionnent contre la démolition des murs du ghetto, qui leur avaient offert une certaine sécurité (no 61). Le quartier habité par eux était reconnu comme faisant officiellement partie de la ville, et le mot « Ghetto » servant d'adresse (no 66) n'a pas le sens douloureux qu'on lui attribue d'ordinaire. Ce n'était pas toujours en vue de leur commodité que les Juifs changeaient d'habitation (no 7 K), des permissions de résidence spéciales étant nécessaires (nos 8, 12). Les nouveaux arrivés pouvaient être renvoyés (no 41), sans autre forme de procès. Comme en beaucoup d'autres localités, les Juifs étaient exclus de certaines branches commerciales (no 7 T, 1. 1); les Juifs s'en plaignent jusqu'en 1808, même en Toscane (no 54). C'est un fait très curieux et presque moderne que l'exemple d'une exclusion sociale (no 46) : les Juifs de Florence se sentent froissés de n'être pas autorisés à prendre part à un bal donné par « l'Accademia dei Fabricanti » de la cité. Il est naturel qu'on rencontre mentionnée parfois la rouelle juive. Le port de la rouelle entra peu à peu dans l'usage; en fait, elle pouvait être enlevée pendant le travail (no 14), mais, en 1787, les chrétiens présentèrent une pétition au Grand-Duc pour contraindre les Juifs à la porter (no 48). Le serment juif allait généralement de pair avec la rouelle (giuramento de more hebraico, no 6, § x); et il semble avoir été prêté quelquefois « super thephilin seu potius super Biblia » (no 58 d.). Mais le médecin juif était en tous temps bien accueilli (no 6, § xviii) — le *corpus vile* étant moins précieux que l'âme et moins sujet à la contamination.

Malgré tout, les Juifs, comme on le sait, déployèrent toute leur énergie dans le commerce. Nous possédons un ou deux documents se rapportant à ce sujet, particulièrement en ce qui concerne leur commerce dans la Méditerranée (nos 1, 6), le Levant (no 9), Bordeaux, l'Adriatique (no 29), avec la Régence de Tunis (no 62). Leur commerce à Florence est mentionné (no 37) et un accord est signé les autorisant à tenir leurs boutiques ouvertes pendant les fêtes chrétiennes (no 59), les lois du repos dominical n'ayant pas encore évidemment fait leur apparition.

La catéchuménie elle-même eut probablement avec eux des relations d'affaires (no 33) autres que celles qui la mettaient habituellement en rapport avec les Juifs.

Une lumière fugitive est projetée sur les mesures prises par les communautés, particulièrement sur leur tentative de ramener sous la même couverture Juifs italiens et Juifs levantins nos 22, 26, 45 c.) et de définir convenablement les fonctions des Massari

(n° 15). Certains détails sur les actes charitables nous sont révélés : un homme, tout au moins, laissa toute sa fortune aux Juifs nécessiteux de la ville n° 18). Il s'appelle « Zaccaria de Flaminio de Porto »; nous laissons à quelque spécialiste le soin de rechercher si « Porto » fait partie de son nom ou simplement indique le lieu de son origine. Il fut, en tous cas, un digne précurseur du Cavaliere David Levi de la même ville de Florence (1870).

Une partie des documents est imprimée : de ceux-là j'ai mentionné le titre en entier; pour quelques placards, tout le texte est donné. A titre d'imprimés ayant trait aux Juifs, ces documents ont un certain intérêt bibliographique, particulièrement ceux qu'on nomme « Bandos ». (Proclamations e, 8, n°s 2, 19, 34, 42), et les importants « Privilèges de Livourne » (n° 6).

On constatera que les documents en question contiennent beaucoup d'indications, non seulement sur Florence et Livourne, mais aussi sur Sienne (n°s 7, 459, 47), Pitigliano (n° 7 f), Ferrare (n° 21) et même Rome (n° 71). Les documents imprimés contenant la liste des communautés juives des États pontificaux (n° 40) sont encore d'un plus grand intérêt. Le plus ancien document toscan s'occupe du gouvernement des Médicis; d'autres parlent de la domination autrichienne (n° 52), d'autres encore de la République toscane (n° 53) et de la domination française (n°s 54, 56). La série se termine par la demande d'émancipation de 1847 (n° 64), l'histoire complète du conflit (n°s 65, 67) et la question du suffrage universel (n° 67 j.).

J'ai donné un extrait du n° 38 qui traite de la catéchuménie et qui nous permet de nous faire une idée des difficultés qu'avaient les Juifs à se garder contre les nombreux encouragements à l'apostasie. Nous avons là-dessus un rapport sur les années 1737 à 1771, qui fut soumis à l'attention des autorités toscanes. Il faut reconnaître que ces dernières agirent avec justice à l'égard des engagements contractés envers les Juifs, soucieuses de ne point dépasser les limites de leurs pouvoirs et punissant sévèrement tout excès de zèle de leurs subordonnés ou des autres personnes[1]. J'ai enfin ajouté un petit nombre d'extraits de l' « Anagraphe ». Les noms sont d'une lecture difficile et d'une écriture encore plus aride; mais ils présentent un intérêt par eux-mêmes et souvent contiennent des allusions historiques qui ne sauraient échapper à l'observateur. Des noms comme Abenmusa (abrégé parfois en Musa) et Saadun tient leur origine de l'Afrique du Nord; de

1. Contrairement à ce qui s'est passé dans le Comtat Venaissin. Voir dans cette *Revue*, t. L, p. 98.

même que celui de Tunes, s'il est juste, comme je le suppose, que ce nom soit l'équivalent de Tunis. Le prénom de Giamilla était en faveur ; c'est la « Djamilah » arabe qui signifie : la Belle. Chimchi est une remarquable survivance de la famille du célèbre grammairien קמחי et prouve qu'au moins dans les milieux juifs, ce nom n'était pas prononcé *Kamchi*[1]. Vers la fin du XVIIIe siècle la lettre *i* se glissa après la lettre *m*, peut-être pour satisfaire à l'exigence de la prononciation romane. Dans une déclaration de 1796, j'ai trouvé « Abramet Rivia Chimichi » et quiconque regarderait de nos jours autour de la Piazza della Signoria à Florence verrait encore le même nom en face du Palazzo Vecchio. J'y ajouterai le nom de « Bemporad », qui se rencontre dans un des documents. Quand je le vis pour la première fois sur la devanture d'une boutique de libraire dans la Via del Proconsolo, j'en fus frappé. C'est certainement le בן כורת hébreu[2].

Il y a encore le nom majestueux de « Albuquerque » ; on peut légitimement s'étonner que les Juifs l'aient pris, de même que pour le nom honoré de Montefiore qu'on retrouve aussi séparé en deux Monte Fiori. D'autres noms de famille sont simplement dérivés de ceux des villes italiennes comme Beneventi, Rimini, Spoleti, Perugio, Urbino, Viterbo. L'étude de ces Anagraphes dédommagerait certainement le chercheur.

---

1. Concession de Cosimo dé Medici, datée du 16 juin 1561, le plus ancien document des Archives ; copie faite au temps de la concession.

« Fit fides per me notare infrascripta quatr. in libro Privilegiis existense in Candia reformationis civitatis florente repetitur et est quoddà Privilegiis infrasti tenoris. Cosimo Medici Mago di Fiorenzari. »

Le document commence ainsi :

« A tutti noi mercanti Greci, Turchi, Mori, Hebraei, Aggiusmi, Armeni et Persiani che vollete venire à trafficare con nostre mercati nella nra ducal citta di Firenze », ou en quelque autre lieu de notre empire, etc.

Il finit : « Dati in Fiorenza nostro Ducal palasso elli XVI di Giugno MDLI et l'an XV de nostro Ducato Fiorentino. »

2. Imprimé : « Bando | che non si dia | Molestia, nà di fatti, ne di | parole alli Hebrei per | le strade, Mandato l'Anno 1567. Sotto di 14. di Luglio. | In Fiorenza, Appresso Giorgio Marescotti. MDLXXV. »

1. Cf. le nom de famille Kamahdji à Damas. *Palest. Expl. Fund.*, Statements, 1905, p. 58.

2. Cf. Grunwald, *Portugiesengräber*, p. 92.

Porte les armes des Médicis et est signé « Girolamo Rossia Cancel. » Souscription : « Bandito per me Francesco d'Allesandro, questo di 14. di Luglio. 1567 ». 4 pp.

3. « Copia d'l obligo del p. o. e. liberatione de 15 Otbo. di 1647. »

a. Decreto de S. Otto[1] Sull' obligo del Segno. 18 Déc. 1571.

b. Rp. per conferma di cattura per mancanza del Segno. 15 oct. 1647.

4. « Ordine delle Stinche. Estratto d'un articolo d. Ordin. » 21 Nov. 1581.

5. Copie des privilèges accordés aux Juifs par le Pape Jules III. 9 juin 1588.

6. Imprimé : « Privilegi | Immunità, et Esenzioni | accordate in varj tempi | alla città, e porta di Livorno | ». 1795. fol. 44 pp.

Don Ferdinando Medici « a Tutti voi Mercanti di qualsivoglia Nazione, Levantini, Ponentini, Spagnoli, Portoghesi, Greci, Tedeschi, Italiani, Ebrei, Turchi, Mori, Armeni, Persiani, et altri..... Salute. »

§ III « ... E usare in Esse (i. e. Pise et Livourne) tutte le vostre cerimonie, precetti, riti, ordini, e costumi di Legge Ebrea o altre seconde il costume a piacimento vostro, purche ciascuno di voi ne faccia denunzia all' infrascritto giudice da noi da deputarsi, come a Venezia e Ferrara si osserva, e proibendovi di esercitare le usure manifeste, o palliate, o in altro qualsivoglia modo ».

§ X. « Deputeremovi un giudice non Fiorentino, nè Pisano, laico, Dottore, il quale da noi avrà autorità di terminare, et decidere sommariamente ogni vostra lite, e differenze civile, e criminale, e revista, conosciuta la verità del fatto, ammetiendovi per testimonj delli vostri Ebrei con il giuramento de *môre haebraico*, facendo giustizia a ciascuno, e che dalla sue sentenze non possa appellarsi se non che per grazia nostra speciale. »

§ XVIII. « Vogliamo che gli vostri Medici Ebrei tanto Fisichi, come Cerusichi, possino curare, e medicare non solo voi ma ancora qualsivoglia cristiano, et altra persona non ostante. »

§ XVII. « Vi concediamo licenza, e facoltà di poter tenere libri d'ogni sorte stampati et a penna in Ebraico, et in altra lingua. »

§ XXIV. — Les Juifs ne doivent pas être cités devant la cour le samedi et les jours de fête. Signé par le Grand Duc de Toscane, 10 juin 1593.

§ XXVI. « Proibendo a ciascuno dei nostri Christiani, che non ardischino orvi, e, raccattarvi alcuno di vostra Famiglia maschifo, o fem-

1. « Gli Otto di Balia e di Guardia era un Magistrato che attendeva alle cose criminali e di Polizia, e si componeva di due cittadini per ogni Quatiere della Citta. Ad esso fu affidata la custodia della città, per il chè si disse di-controguardia, o di-guardia. Esso Giudicava inappellabilmente, per il chè si disse di-Balia : ma la potestà detta-Balia la ricevera dalle Signoria, la gualle ogni due mesi rinnovandosi, doveva, appena creata, confeviva agli Otto la giurisdizioni di Balia... L'uffizio degli Otto durava guattro mesir Essi ancora avevano giurisdizione di decidere tutte le cause civile degli Ebrei. » *Mariette di Ricci*, Firenze, 1840, p. 341.

mina per doversi far battezzare, e farsi Christiano, se peró non passano anni tredici di età, e quelli maggiori mentre che saranno, e staranno nelli soliti catecumeni, o altrove alla loro guarantia per battezzarsi possino essere sorvenuti, e parlati da loro Padre, e Madre, o altri Parenti, che avessero : volendo che qualsivoglia Ebreo, o Ebrea, che si facesse Cristiano, o Cristiana, essendo figlio, o figlia di Famiglia non siano tenuti, nè obbligati il Padre, nè la Madre darli legitima, o porzione alcuna in vita loro, e che tali Battezzati non possino fare testimonianza in casi di Ebrei. »

[Ici est jointe une copie écrite de ce § XXVI et une note relatant certains cas où il fut fait usage de ce règlement à Pise. En l'année 1766 une petite fille du nom de Sonnino fut baptisée de force et enlevée. Les autorités ordonnèrent qu'elle fût rendue à ses parents « Sino a compiere l'anno tredicesimo di età. » Un autre cas fut celui de Rosa Velletri, à Pise, 1822, qui fut prise et enfermée à la catéchuménie de Livourne. En 1823 Salomon Supino de Pise se retira dans le couvent de S. Francesco, exprimant le désir d'embrasser le christianisme. En 1837 Giuseppe David Ajas de Livourne entra dans la catéchuménie de Pise].

7. « 1589-1804. Carte diverse relative a privilegi concessi in piu e diverse epoche alle Universita di Livorno, Siena, Pitigliano et altre. » D'une écriture ancienne simplement : « Privilegi di altre תקנות ».

a. « Che non si possa affigiunare 'stanze o altro a forestieri o pranderli a lor servizio, sensa Licenza da SS. Censori di Livorno ». 1721 (copie).

b. « Privileggi di Genova agl 'Ebrei » (copie). Mais la copie ne se trouve pas.

c. Quelques feuilles avec en-tête : « Varj fogli riguardanti l'affare della קהלות di Siena 1637-1753 » : Copies et originaux des תקנות avec des sceaux.

d. « Negozj di Ferrante e Passigli in affare di Privilegi. 1647 (17 décembre) ». (« Passiglio Hebreo habitante al Monte San Savino » (dans la province Arezzo) « a nome suo e d'altri Ebrei habitanti in detto luogho domandansi d'essere liberati dalla presente impositione in virtu del Privilegio conceduto a dessi Hebrei propentati nella loro cancelleria »).

e. « Privilegi di Livorno in affare di Lite avanti Consoli di Mare. » 26 avril 1726.

f. « Attestato di Pitigliano che gl'Ebrei ricevono degl' Insutti » 23 octobre 1729.

g. « Abram e Leon Vigevene » (frères demeurant à Livourne) « Esiliati dalla Stato Veneto, ma pagando certa somma siano rimmesi ». 7 sept. 1688, copie.

h. « Ebrei di Livorno richiedono per Sindico de loro Massari, 1625 ». La date en bas du document est : 13 mars 1618.

i. « Varj Privilegi della Nazione Ebrea di Livorno ». Deux documents, datés respectivement du 2 avril 1702 et du 13 août 1717.

j. « Memoriale degl' Ebreidi Ferrara riguardante l'affare de Bellettini » August, 7 oct. 1681. (« Per la Nazione Ebrea di Livorno Contro Ecce^mo Sig^re »).

k. « Decreto della camera aplica [1] » de un Ebreo non fossa vincarare la casa dell'altro ». 29 juillet 1589. « Henricus Tivuli Sanctae Pudentiane Presb^r-Card^li S. R. C. Camer. » Sur le dos la note suivante : « Decreto di Camera che un' Hebreo non possa rincarare la casa al Compagnas ».

l. « Memoriale di Roma ed altri foglj 1724 ». Une liasse de papiers se référant au mémoire de « l'Università del' Ebrei di Roma », contenant ce qui suit :

1. Une plainte contre les chrétiens « Mercanti et Sartori » qui essaient d'interdire aux Juifs de s'adonner à certains trafics, alléguant les bulles des Papes Paul IV et Pie V, leur interdisant toute autre occupation que celle de la friperie.

2. Trois documents imprimés s'occupant des Juifs du Comtat-Venaissin. Le premier a le recto arrangé de façon à être replié.« Illustrissima | Congregatione | Deputata | Loco Signature Gratiæ—Auenionem, seù Carpentoractem | Aperitionis Oris | , Pro | Communitatibus Hebræorum Auenio | nem. Carpentoracten., & Caballionis, | Summarium, | y Tpis (*sic !*) Zinglie, et Monaldi 1724 | ». Il y a aussi le titre principal : « Contra Mercatores dictorum Locorum ». 4 pp. in-4°. Le second a un titre semblable, avec le titre principal omis. Commencement : « Auenionem, seu Carpentoractem. Beatissime Pater. Haebrei Carreriarium civitatis Auenionis Carpentoracti, Caballionis, et aliorum Locorum Comitatus Venaissini humillimi S. V. Oratores ». 12 pp. in-4°. Le troisième est une copie d'un décret du Pape Sixte V, commençant ainsi : « Sixtius Papa V. ad perpetuam rei memoriam ». Signature : « Sumptum ex minuta originali Brevium Secretorum sel. rec. Sixti PP. V. collatum concordat. I. F. Cardin. Abanus ». 6 pp. in-4°.

3. Huit pages de documents ms. relatifs au même sujet; ceux-ci et le N°. 2. semblent être inclus dans le mémoire romain (N° 1). Toute la collection, enfin, porte la signature suivante : « Alla Sta di H ro' Sig^le.
Papa Benedetto XIII per
L'Università dell' Hebrei di Roma. Il detto memoriale fu fatto dall E^mo Pavolucci Secr^io di Stato, e ci e ce il rescritto.
A Monsig^i Auditore ».

m. « Lege Funeraria Gli Ebrei d Liv° 1764 (8 juin); mais les documents originaux sont signés « 5 décembre 1748 », Copie.

n. Imprimé « Privilegi per gli Ebrei Spag^li di Francia 1788 », contient les « Lettres Patentes du Roi » Louis, imprimé à Aix par « J. B. Mouret fils. Imprimeur du Roi 1788 », 8 pp. in-4°.

8. Décret d'Antonio Benivieni au nom d'Alexandre dé Medici,

1. Apostolica.

accordant le privilège à « Amadio d'Aron Emilio » et « Elia feu Diodato d'Ani hebreo » de vivre et trafiquer à Florence. Original avec le sceau bien conservé 1596.

9. Pétitions de Matatia Menahem Ebreo (du Levant), daté du 30 juillet, 1606, Josef Israël Ebraeo, daté du 4 septembre 1606, et David Aben Azovè[1] Mercante Ebreo (aussi du Levant), daté du 19 août 1607, pour trafiquer à Florence.

10. *a.* Pétition des « Heb. Sen^ri habitanti in Fiorenza » au grand Duc, datée du 4 décembre 1638, demandant des privilèges semblables à ceux qui ont été accordés en l'année 1593.

b. « Informatione sopra la Letta Scrittura da g^l p. רבנים de Venetia » relativement à quelques Juifs espagnols et levantins qui étaient arrivés (à Florence?) trente cinq années auparavant et qui désiraient jouir des mêmes privilèges.

11. Privilèges accordés par les Papes Paul V (4 novembre 1753) et Martin V (14 novembre 1753) « Millesimo Sexcenciormo Decimosexto-Indictione decima quarta die vero vigesima sexta mensis Martin Pontificatus etc. ».

12 Privilège accordé à Ferrante Isaac et Moses, fils de feu Abraham Gallichi à Sienne, 10 avril 1747. Original sur parchemin avec cachet.

13. 1625-1721. « Fogli essisteni nell' Archivio Mediceo in un Libro intitolato « Privilegj alla Nazione Ebraica ove esistono pure i Privilegi conceduti da Ferdinando Primo sotto di 10 Giugno 1593 già stampate nel 1795 ». Les extraits sont précédés de cette courte introduction historique: « Gli Ebrei fuono chiamati in Toscana nel 1430 etc. » Ils contiennent ce qui suit :

a. « Motuproprio dell' A. R. del sereniss. gran Duca Cosimo III sopra la Riforma, e Riordinazione del governo della Nazione Ebrea di Livorno », daté du 20 décembre 1705.

b. « Copia di Lettera scritta dalla Segreteria di guerra di S. A. R. al Governo di Livorno in data de 21 Giugno 1732 ».

c. « Copia di Lettera scritta dal Sig^r Conte Barda al Sig^r Aud^us di Livorno nel 10 Luglio 1662 sopra il comp. della supplica sussequensemente Negistrata ».

d. « Copia della suplica de si enuncera nella di Sopra registrata Lettera ».

e. « Copia di Relazione della Pratica Segreta fatta a S. A. S. in cui dichiarasi in cui esta dichiarato competersi al Magto. de Massari le Cause fra Ebreo, et Ebreo di qualsivoglia qualità ancor de non sopreso ballottati... » 9 mai 1645.

f. Copia di Cap^to di Lettera scritta dall Ill.. Sig. Marchese Rinuccini Segodi Guerra di S. A. R. all. Ill. Sig. Governatore di Livorno in data del 10 Marzo 1724 etc. »

g. « Copia di Capitolo di Lettera scritta dall. Ill. Sig. Marchese Carlo Rinuccini Seg. di Guerra di S. A. R. all. Ill. Sig. Governat. di Livorno in data del 17 Marzo 1724 etc ».

1. Ezobi ?

14. *a.* Quatre copies du décret des « SSgg Otto di Guardia e Balia » autorisant les Juifs de Florence et de Sienne à ne pas porter la rouelle pendant le travail, 22 juillet 1637.

b. Copie d'une lettre de remerciements pour ce privilège envoyée au Grand Duc par « l'Universita delli Ebrei di Firenze e Siena, » datée du 30 novembre 1638.

15. Copie d'un mémoire au Grand Duc daté Firenze, 31 juillet 1639. de l' « Universita dgli Ebrei di Firenze Italiani » demandant qu'une permission soit accordée aux Massari, représentants officiels, de régler tous les différends entre Juifs; et d'un autre mémoire semblable daté du 19 mai 1628 et signé:

Samuel Piazza Angiolo Gallico Samuel Levi	Massari Italiano
David Cassuto Eliau Jesurun Salvador Lévi	Massari Italiano

16. « Carte relativi alla proibizioni, di molestari gli Ebrei, 14 Gennaio 1639/40 », adressée au grand Duc de Toscane, commençant ainsi; « Gli Spettabili S. S. Otto di Guardia e Balia della Città di Firenze considerando che non ostante etc. » C'est-à-dire malgré les proclamations publiées et tendant à ce que les Juifs de Florence ne fussent pas molestés, ceci est arrivé. A cela sont joints deux exemplaires de l'imprimé:

Bando, | e Prohibizione | che non si dia | Molestia | ne di fatti, ne di parole | a gl'Hebrei | Publicato il di' 14. di Gennaio 1639. | In Firenze, | Nella stamperia di Zanobi Pignoni, 1639 | » 4 pp. in-8°.

17. Copie de la Bulle du Pape Jules III permettant aux Juifs Portugais d'habiter Ancône, Ferrare et d'autres endroits. 16 février 1653.

18. « Carte relative alla convalidazione diu na Donazione a favore di diverse opere Piè et approvazione del Cardinale Legato. Urbino. » 28 juillet 1657. Original avec cachet se référant à « Zaccaria de Flaminio de Porto heb. », qui légua tout son bien en faveur des différentes institutions de charité juives.

19. Imprimé « Bando | Per il quale si proibisce usare mali trattamenti, ingiurie, e violenze alla Nazione Ebrea | Adi 28 Settembre 1668. In Firenze, Nella Stamperia di S. A. S. 1668 ». Une page in-folio (voir N° 34).

20. « Supplicata » adressée au Cardinal Legate Acciajoli pour que les juifs étrangers (« Hebrae Forestieri ») fussent autorisés à vivre temporairement à Ferrare. 16 août 1681.

21. Deux exemplaires imprimés de « Bando | Sopra l'indemnità delli Ebrei ottenuta nel Supremo Magistrato il | di 9 Settembre 1686 | . In Firenze, nella stamperia di S. A. S. alla Condotta 1686. Con licenza de superiori ». Une page grand in-folio mentionne des « Ebrei di Toscana ».

22. « Supplicata » au grand Duc « por la unificharia di governo fra Ebrei italiani e levantini ». 19 mai 1686. Signé : Samuel Piazza, Angelo Gallico, Samuel Levi, David Cassuto et Salvador Levi (voir n° 15).

Deux exemplaires de :

23. Imprimé « Bolla della santitadin S. PP. Clemente XI, a favore degli Ebrei ed altri infedeli convertiti alla Fede Cristiana. | Volgarizzata per intelligenza di ciascheduno ». Fin : « In Roma e in Firenze Per Piero Martin Stampatore Archivescovale. Con licenza de Superiori MDCCIV. » Une page grand in-folio.

24. « Scritte attenensi all' Unione delli dua קהלות Italiana e Leuantina, etc. » 19 mars 1688. (voir n° 22). L'un des actes est signé : Aron Franco, Salomon Fano, Isaac Nunes Franco, Salvador Levi, Jacob Verdas, Eliau Cassuto, Eliau Jesurun, Abraham Alatone, Eliau Perez, Manuel de Blamis, Lelio Blans, Sam. Pesaro, I. de Urbino, Yssac Caiuano, Moses Rimini, Mose Blanis, Moise Angel Galicco.

Il y a deux autres listes de noms :

a. Sr חכם Graciado Cases
Flaminio Pesaro
Isach Rimini
Moise Blanis
Moise Prato
Manuel Blans
Samuel Piazza
Samuel de Urbino
Abram Gallico
Manuel Piazza
Moise Coen
Lelio Blans
Samuel Levi
Salomone Levi
Angelo Gallico

b. Sr Aron Franco Albuquerque
Salamon Fano
Abram Orviedo (Donzello i. e. Shammash).
Abram Procena
Joel Sornaga (Donzello)
Isach Nunes Franco.
Jacob Verdaj
David Cassuto
Eliau Jesurum
Eliau Perez
Abram Alattone.

Dans le même dossier : « Copia dell' Unione dell' Nazione Levantini e Italiani Ebrei di Firenze ». 31 mars 1689. De plus, une liasse de papiers contenant des contrats et demandes se rapportant à la communauté de Florence entre les années 1639 et 1703. Mention est faite de Moise Israel Enriquez Cancu della Nazione Ebrea di Livorno, 20 feb, 1686. Sous la date de 1647 une autre mention est faite de Abram et Isaac Ergas et de Jacob Franco Albuquerque.

25. *a*. Protestation de la communauté de Florence contre un livre écrit par Paolo Medici, décrivant les coutumes et les cérémonies juives et dans lequel de faux rapports sont faits concernant les Juifs. 24 novembre 1697.

b. Protestation des Juifs de Borgo S. Sepolcro contre le prêche antijuif du néophyte Paolo Medici dans l'église de San Stefano. 29 juille 1697. Il y avait prêché pendant les deux dernières années.

26. « Motuproprio dell' Albezza Reale del Serenissimo gran Duca

Cosimo Terzo sopra la Riforma e riordinazione del governo della Nazione Ebrea di Livorno ». 10 décembre 1715. Copie certifiée exacte.

27. *a*. Requête des Juifs de Florence « che i Loro figli minori di anni 13 che per qualsivoglia motivo, o ragione si muovano ad abbracciare la religione cristiana, non siano in niuna forma licenti ne itemiti ». Sans date.

b. « Albezza Reale » au sujet des catéchumènes : sans date.

c. Demande « alla sacra congregazione dll S. Officio per l'Universita degli Ebrel de Roma » pour la personne de Gracia, fille de Beniamin Spizzichino, qui avait été baptisée de force sur le faux témoignage de sa sœur (une néophyte) et de son beau-frère. Datée : 10 mai et 1er juin 1718.

28. « Volendo noi rimuovere ogni occasione di disordine, che possi succedere nella conversione delli Ebrei di Liuorno alla nostra sta. Fide, ordiniamo, che penona ex modo di punizione ne casi anuenine si osserui da Deputati de Catecrumeni quanto appresso ».

29. *a*. « Lettres Patentes du Roy pour les Portugais des généralités de Bordeaux et d'Auch, données à Meudon au mois de juin 1723 » ; « Louis par la grace de Dieu, etc. »

b. « Umilissima supplica della Nazione Ebrea del Littorale, e Friuli Austriaco », adressée par « la intiera Nazione Ebrea dispersa nella Provincie Arciducali di Friuli e del Littorale Austriaco » à « Monsignore Paolucci, Nunzio e Legato a Latere del sommo Pontefice ». 17 juin 1739.

30. Privilège accordé à Anselm Sacerdote par a Otto di Guardia e Balia della Città di Firenze. 22 février 1723.

31. Imprimé « Florentina | Discorso | pro Veritate | sopra il Dubio | se emancipatosi dal Padre Ebreo il Figlio, morto da poi questo la | sciati li suoi Figli, e respettiuamente Nepoti dell' Auo Emanci- | pante in età infantile, e per disposizione testamentaria di detto | auo sussequentemente morto posti sotto la tutela, e cura della | Madre, e di altri quattro Tutori deputati *insolidum* possa il zio | paterno Neofito dal giudaismo, pretender il subingresso in detta | Tutela, per il transito di detta Madre alle seconde Nozze, et | opponendosi la medesima Madre, et altri Tutori Testamentarij | offerite al Battesimo detti Pupilli suri Nepoti, non giunti ancora | all'età, et uso di raggione. Typis Zinghi et Monaldi 1726 | Impressorum Cameralium ». 8 pp in-4°.

32. « Privilegio di passare dalla Strada ove é la casa dei catecumeni ». Daté du 13 mai 1726 et signé : « Otto di Guardia e Balia della città di Firenze ».

33. Note sur la chemise du dossier « Carte relative alla cessione di credito contra diversi Ebrei fatta dal Provveditore della Pia casa dei catecumeni a Samuel Calo. » Du 12 avril 1731 : « di ricevere da Samuel Calò Scudii centocinque, do, cedo, concedo e transferisco... nel d° Samuel Calò tutto l'intiero credito di... dugento e spesa che ha e tiene da dita casa Pia in dd... in vigore della Sentenza del 30 feb. 1729 dell Ill. Sig. Badia giud. delegato da S. A. R. negli affari di d° Lai-

temberg con Flamminio et Abram del Me Moise Vita Blanes, Vita e Leone del Sr Raffaello Blanes mancatri debitores principali, in ord. della sentenza pred. e tal cessione ho fatto etc.

34. Imprimé « Rinnovazione di Bando | Per il quale si proibisce usare mali trattamenti, ingiurie, violenze, ed altro | alla Nazione Ebrea ottenuto del Supremo Magistrato il di 22 : Giugno 1735 | . In Firenze 1735. Nella Stamperia di S. A. R. Per di Tartini, e Franchi. *Con lic. dè Super.*, grand in-folio. (Voir nº 19).

35. Lettre du « Senatore Carlo Rinuccini » aux Massari des Juifs de Florence, les assurant des intentions bienveillantes du Grand Duc à leur égard, 11 oct. 1732.

36. Deux copies en latin et une en italien d'un document relatif à un enfant baptisé de force, 1736.

37. « Lettera scritta dalla Segria di Guerra di Firenze al Sr Govre in data 13 Lug. 1737 » relative aux privilèges des marchands Juifs de Toscane.

38. « Consuetudine del granducato di Toscana sopra la Libertà di Religione accordata agli Ebrei, e L'uso d'ammeuerli al Battesimo dependentemente da Privilegi di Livorno, autorizzata con i seguenti Rescritti e ordine, esistenti nelle Regie Segreterie di Stato, e di Giurisdizione ».

J'y ai recueilli les passages suivants qui semblent être de quelque intérêt : « Nel 1737. Leone Tedeschino di Livorno passa alla Religione Cristiana, e per esegnuirlo sicuramente andó a Lucca.

Fu ordinato dal Governo per mezzo del Governatore di Livorno che i suoi Figli si tenessero in deposito appresso la Nazione, fino che il Padre non ne facesse istanza, e quando gli avesse richiesti, e che fossoro maggiori di 13 anni fu proposto di esaminarli prima sopra la loro vocazione, e di non consegnarli, qualora non avessero voluto farsi cristiani « Nel di 14 7mbre 1747 ad istanza dell'arcivº di Pisa fu ordinato al commissario del Monte San Savino di assicurarsi del parto di Gioia Levi : non si vede la razgione ».

« Nel 1737, 22 Giugno fù ordinato non procedersi contra Giuseppe Olivera, e la sua Moglie per simulaze di Religione fuori de Stato ; ma solo per il trafugamento de figli, che si supponevano occultati, e mandati fuori di stato per verificare il fatto e gli autori.

E che in avvenire non si prestasse assistenza per molestare gli Ebrei, che avessero simulata la Religione fuori di Stato, senza previa partecipazione.

Iscrizione sepolcrali agli Ebrei si permettono, come fu fatto nel caso del Rabino Cetona del Monte S. Savino, dove per quietare il vescovo d'Arezzo fu detto che si facesse in Ebraico. »

« Nel 1742 furono trafugati in Livorno due giovinetti maggiori d'anni 13, e mandati a Roma per mezzo del Vicario dell' Inquisizione.

Fu disapprovato il contegno del Ministero di Livorno, fù ordinato all' Inquisitore di farli tornare dentro un termine; e fù risoluto di fare

ripubblicare il Bando del 1735[1], proibitivo di usar violenze alle nazione, e ne fu reso conto a Vienna. »

8 août 1743. Le conseil de la régence ordonne que le Juif Giuseppe Pesaro soit remis à la catéchuménie. Il s'était réfugié à Volterra où l'évêque l'avait persuadé de se faire baptiser. Un sauf-conduit lui est remis et l'évêque est réprimandé. Il aurait dû prendre des renseignements avant de le baptiser.

16 nov. 1743. Le fils et les neveux de Angiolo della Riccia, Juif de Livourne, doivent être retirés de la catéchuménie. Ils sont âgés de plus de treize ans et, selon les privilèges de Livourne, le père n'avait aucun droit sur les enfants. Ils doivent être interrogés et, s'il est prouvé qu'ils ne tiennent pas à devenir chrétiens, ils ne doivent pas être inquiétés plus longtemps.

1745. Une juive, accusée d'adultère par son mari, donna naissance à une fille dans la prison de Livourne. L'enfant avait été baptisée. Il fut ordonné que la mère et l'enfant retourneraient également à la Synagogue.

1746. La fille de Salomone Joab de Arezzo s'était enfuie de la maison paternelle. Il fallait sévir contre celui qui l'avait persuadée de fuir. Son enfant, âgé de huit ans, devait être recueilli par la catéchuménie; et elle-même examinée, « sulla sua vocazione di concerto con la Nazione Ebrea, da due ecclesiastici di sodisfazione del Padre. »

1746. Regina Veneziana s'échappa à Rome avec ses cinq enfants pour les baptiser. La Communauté juive la réclama : mais elle était libre de faire ce qui lui plaisait. Malgré cela, une lettre datée du 19 avril 1746, fut envoyée proposant certains remèdes en vue des cas ultérieurs. Le chrétien soupçonné de l'avoir encouragée fut poursuivi devant la justice.

1746. Stella Sultano de Livourne, entrée dans la catéchuménie, demanda ses trois fils qu'elle avait eus de Joseph Avoi ?? absent alors de Livourne. Réponse lui fut faite le 10 décembre 1746 « doversi rigettar l'istanza, ed osservarsi i Privilegi di Livorno al Capº 26 ».

1747 (mai). Un juif de Livourne désire embrasser le christianisme et veut emmener ses deux petits enfants âgés de moins de treize ans. Il est reconnu au père le droit de choisir la religion de ses enfants « quando non avevano un' età da poter risolvere su questo punto. »

1747 (juin) « Nel 1747 fù concessa l'assicuraz. in Livorno all' Ebreo Moise Gomil de Costa, e fu ordinato che gli Ebrei dovessero godere di favore de Privilegi ancorche avessero simulata la Religion Cristiana in altri Stati. »

1749 (janv.) Bona, femme de Abraham Tedesco, s'échappe du Ghetto de Florence avec un garçon âgé de trois ans et une fille de huit ans. Elle fut reçue dans la c téchuménie. Le garçon fut rendu à son père et la fille placée ailleurs afin d'être examinée « e rimandato in seguito à Catecumeni. »

1. Voir Nº 34.

1750 (30 janv.) « fu ordinato di ricevere nella casa de Cat. l'Ebreo Raffaello Caló, sempre che si fosse presentato. »

1751 (août). Rachel Lusena, veuve, âgée de vingt-six ans, et Esther Sulema, non mariée, âgée de vingt et un ans, toutes deux de Livourne, sont reçues à la catéchuménie.

1751 (juillet). La catéchuménie est informée que la demoiselle Violante, fille de Abraham Racha s'était échappée du Ghetto « e che fosse esaminata sopra la sua vocazione alla presenza d'un deputato della Nazione, o della famiglia. »

1757 (oct.) « fu accordato all' Ebrea Sara Lopez di parlare alla figlia né Catecumeni. »

1751 (janv). Un enfant, âgé de sept à huit ans, fils du juif Joaf de Arezzo, avait été emmené de force. Ordre est donné de le rendre à ses parents ou de le placer entre des mains telles qu'elles puissent donner satis- faction aux juifs jusqu'à ce que l'affaire soit élucidée.

1753. Allegra, Alvarez, femme de Solomon Azulai du Maroc, s'était échappée de l'hôpital avec l'intention d'embrasser le Christianisme. On supposa qu'elle n'avait pas encore 13 ans. « Con dispaccio di Vienna de 5 Agoste. S. M. I. comandó che di concerto con i Massari della Nazione si tenesse in deposito in una casa sotto la protezione di S. M. I. col libero accesso, ed à Cattolici, ed agli Ebrei, fino fosse verificata l'età, e che dopo fosse esaminata in presenza del marito e di parenti- Nacque dubbio che non le competessero i Privilegi di Livorno. Fu traffierita ne' Catecumeni di Firenze, e fu rinnovato L'ordine d'aspettare che compissei 13 anni per esaminarla dopo sulla sua vocazione alla presenza de Massari ».

1753, 28 août. Ordre est donné que les deux Juifs Angelo del Sole et Angelo Ravà soient transportés à la Catéchuménie et interrogés.

1753. Un garçon, Salomone Vita Joaf, avait quitté la maison paternelle pour le Prieuré de S. Leo à Florence. Comme il était âgé de dix ans, il fut décidé qu'il serait remis à la Catéchuménie, d'après le privilège de Livourne: « ma fu ordinato procedersi vigorosamente, per dare un esempio contra quelli che avessero dato mano alla fuga, al qual' effetto fu incaricato il Sig. And. Fiscale di verificare il fatto. »

1753, 20 oct. Ordre donné de remettre l'enfant, Isaac, âgé de 16 ans, à la Catéchuménie.

1753, décembre. Giuditta Chimichi, femme de Laio Tedesco de Florence, reçu dans la Catéchuménie : ne doit pas subir le baptême avant qu'une enquête soit faite.

1753, oct. Un garçon, Raffael Salomone Orvieto, âgé de 9 ans fut enlevé secrètement « fu ordinato di repubblicare il Bando del 1735. e di procedere per verificare il delitto » Le garçon doit être retenu à la Catechuménie durant l'enquête « E che in avvenire non si ricevano da alcuno gli Ebrei ma che vaddano alla Casa de Catecumeni direttamente ». Une dépêche arriva de Vienne (15 août 1754) ordonnant que le garçon en fût retiré et remis aux soins d'un ecclésiastique « col libero accesso alla Madre e a suoi parenti.... Fu tenuto in deposito nella Casa de Cat. » et peu après une autre dépêche de Vienne (27 jan.

1755) « fu comandato che non s'estendessero agli altri i Privilegi di Livorno, che rispetto al Caso présente si verificasse la supposta Seduzione, e che restava approvato intanto il deposito nella Casa di Cat. fino che compresse l'eta' di 13 Anni, colla facolta à Abram alla Madre, e uno de Massari, e a un parenti di parlarli una volta il mese ».

1754, juillet. Mordecai, fils de Daniello Abavie de Livourne, a quitté la maison pour devenir chrétien : s'il a plus de 13 ans, il doit être reçu, sinon refusé.

Août 1754. « Fu fatta in istanza da alcuni Ebrei di Portoferraio di farsi Cristiani. » S'il est prouvé qu'ils ont plus de 13 ans, « e non erano nell' altrui potestà, si eran ella disposizione del Giud. Comune, e in consequenza doveva lasciarsi fare gli Ecclesiastici. »

1755, juin Le fils de Isaac Forte s'est échappé du Ghetto. Sur les instances des Massari, ordre est donné de vérifier les faits et au besoin de procéder « con l'ultimo vigore », et de rendre le garçon à ses parents.

Jacob Baruch de Portoferraio demande la permission d'embrasser le Christianisme. Comme il a 23 ans, la permission lui est accordée.

1755, juillet. Amadeo, fils de Isaac Leone de Livourne, amené à la Catéchuménie. Il doit être reçu, s'il a plus de 13 ans.

1755. Rachel, fille de Samuel Laide de Florence, déserta sa maison, « fu supposto che fasse pazza : si proposse dunque di ricondurla alla villa sotto la custodia d'una donna : di verificare etc. », et à procéder avec rigueur contre ceux qui avaient été mélés à l'affaire. « In fatti fù trovata incostante : fu riconsegnata a parenti, e fu punito un religioso, che vi s'era mescolato ».

1755. Samuel Vita Segni de Florence sera reçu, ayant 20 ans.

1756. Samuel, fils de Zaccaria Sarabbia de Livourne, sera reçu, ayant achevé sa treizième année.

1756. A Pitigliano, une fille s'enfuit avec un certain Turini, disant qu'elle voulait se convertir : « furono arrestati ambidue, e ordinato un rigoroso processo ».

1756, 28 oct. « Con Rescritto de 28 ottobre 1756 fu abolita la scomunica alla donne Ebree, che si servivano de parrucchieri Christiani. e fu prescritto il metodo da tenersi in avvenire sul punto delle censure Ebraiche ».

1756. 17 sept. Salomon Sornaga de Florence doit être reçu « perchè era in età provetta, e in piena Libertà ».

RICHARD GOTTHEIL.

(*A suivre.*)

ADDITIONS ET RECTIFICATIONS

T. XLIX, p. 110 et suiv. — Dans les notes de M. L. Brunschwicg sur les *Juifs en Bretagne* que la *Revue* a publiées récemment se trouvent quelques documents tirés des Archives communales de Brest qui montrent l'existence d'une petite communauté juive dans cette ville au début du XIXe siècle. En comparant ces documents avec les pièces parallèles conservées aux archives du Consistoire de Paris, on voit qu'il faut corriger le nom de Brickman cité dans les lettres de Carné, sous-préfet de Brest (p. 118 et 119), en Lipmann ou Lippemann (nom du commissaire du Consistoire dans le département du Finistère). Quant aux deux dissidents mariés à des catholiques, leurs noms sont Joseph Brunswik et Philippe Lion. Il n'est pas question d'un Bernard Lion comme le dit à tort M. Brunschwicg (p. 113), et la question qu'il pose tombe d'elle-même. — *J. Weill.*

T. LI, p. 57. — Parmi les chefs d'académie à Fostât, j'ai cité, d'après Worman, un Salomon ha-Cohen b. Yoseph, qui est désigné dans un document datant de 1092 comme אב הישיבה, et qui est nommé aussi ראש הישיבה. Mais je n'ai pas pris garde (ni Worman non plus) que la signature de ce Salomon dans le document en question (publié *in extenso* par Schechter, *Saadyana*, p. 81, note 2) porte : שלמה הכהן בר' יוסף אב הישיבה זצ"ל, de sorte que le titre אב הישיבה se rapporte à Joseph, père de Salomon, et non à ce dernier. On aimerait maintenant savoir à qui s'applique le titre de ראש הישיבה, si c'est au fils ou bien également au père. A l'égard de ce Salomon b. Yoseph, il vient de paraître un très intéressant poème de la Gueniza datant de 1077 et dont il est l'auteur (*American Journal of Semitic Languages and Literatures*, vol. XXII, p. 144 et suiv.). L'éditeur, Julius H. Greenstone, suppose qu'il était fils de ce Gaon Joseph, fils de Salomon b. Yehouda, qui fut évincé par Daniel b. Azaria et rabaissé au rang de אב בית דין. Cette supposition me paraît fondée, comme je me propose de le montrer plus au long dans ce journal américain. — *Samuel Poznanski.*

Le gérant :
ISRAEL LÉVI.

TABLE DES MATIÈRES

REVUE

ZADOC KAHN I

Discours prononcés aux obsèques du Grand-Rabbin Zadoc Kahn par MM. Théodore Reinach III

Rodrigues-Ely VII

le baron Gustave de Rothschild XI

Salomon Reinach XIII

Joseph Lehmann XVI

Emmanuel Weill, rabbin XIX

et allocution de M. Lucien Lazard, prononcée au début de la séance tenue par le Conseil le 27 décembre XXIII

ARTICLES DE FOND.

Adler (Elkan). Documents sur les Marranes d'Espagne et de Portugal sous Philippe IV (*suite et fin*) ..... 97 et 251

Aptowitzer (W.). Le Commentaire du Pentateuque attribué à R. Ascher ben Yehiel 59

Bacher (W.). Les Juifs de Perse au XVIIe et au XVIIIe siècle d'après les chroniques poétiques de Babaï b. Loutf et de Babaï b. Farhad ..... 121 et 265

Bauer (Jules). Un document sur les Juifs de Rome 137

Gottheil (R.). Les archives de la communauté israélite de Florence. 303

Krauss (S.). Le roi de France Charles VIII et les espérances messianiques 87

Lambert (Eliézer). Les changeurs et la monnaie en Palestine du Ier au IIIe siècle de l'ère vulgaire d'après les textes talmudiques.. 217

Lévi (Israël). Le prosélytisme juif (*suite*) I

Lévy (Isidore). I. Les Horites, Edom et Jacob dans les documents égyptiens 32

II. Les soixante-dix semaines de Daniel dans la chronologie juive 161

L. (M.). L'esprit du Christianisme et du Judaïsme 191

NETTER (N.). Les anciens cimetières israélites de Metz situés près la porte Chambière 280
POZNANSKI (S.). Contribution à l'histoire des Gueonim palestiniens... 52
REINACH (Salomon). La communauté juive de Lyon au IIe siècle de notre ère 245

NOTES ET MÉLANGES.

KRAUSS (S.). A propos des légendes de la Vierge 150
POZNANSKI (S.). L'original arabe du *Traité des verbes dénominatifs* de Juda Ibn Bal'am 152
Additions et rectifications 318

BIBLIOGRAPHIE.

POZNANSKI (S.). Catalogue of the Hebrew and Samaritan manuscripts in the British Museum, par G. MARGOLIOUTH, 2e partie 154

ACTES ET CONFÉRENCES

Assemblée générale du 27 janvier 1906 I
Allocution de M. le Dr Henri de Rothschild, président I
Rapport de M. Schwab, trésorier VI
Rapport de M. Julien WEILL sur les publications de la Société pendant l'année 1904-1905 IX
Procès-verbaux des séances du Conseil XXIII

VERSAILLES. — IMPRIMERIES CERF, 59, RUE DUPLESSIS.

ASSEMBLÉE GÉNÉRALE

SÉANCE DU 27 JANVIER 1906.

Présidence de M. Edmond Bickart-Sée, *vice-président.*

M. le Président lit l'allocution suivante de M le Dr Henri de Rothschild, président, empêché d'assister à la séance :

Mesdames, Messieurs,

Il y a un an, la Société des Études juives m'a fait le grand honneur de me désigner comme président pour l'année 1905. Votre Comité, en m'appelant à ces fonctions, s'est rappelé que vingt-cinq ans auparavant la Société avait été fondée et présidée par mon père et c'est, sans doute, guidé par ce souvenir, qu'il a bien voulu me charger de la présider à mon tour à l'occasion de ses noces d'argent. Ce témoignage de reconnaissance m'a été particulièrement sensible, et je tiens à exprimer à la Société mes sentiments de très profonde gratitude pour l'honneur qu'elle m'a fait. Bien que très désireux de m'instruire et d'agrandir le champ de mes connaissances, je suis, hélas, très peu versé dans les questions, pourtant si intéressantes, dont s'occupe notre Société. Je le déplore doublement : d'abord par un sentiment égoïste qui veut que l'on regrette de ne pas posséder une culture intellectuelle plus complète ; puis, parce que je n'ai pas pu rendre à votre Société les services qu'elle aurait pu attendre de son Président et parce que je n'ai pas été en mesure d'apprécier à leur juste valeur les travaux qu'elle a publiés pendant son dernier exercice. Les obligations multiples qui m'appellent au dehors m'ont empêché de me rendre régulièrement à vos séances. J'en ai éprouvé le plus profond regret ; je suis certain que la Société n'a pas cru

que je me désintéressais de mes devoirs présidentiels pour mon propre agrément ou pour me dispenser de ce qu'on appelle vulgairement une corvée.

J'ai eu, à plusieurs reprises, le plaisir de causer de l'avenir de la Société des Études juives avec notre cher et regretté grand-rabbin Zadoc Kahn, et j'ai pu constater, dans ces courtes, mais très affectueuses conversations, tout l'attachement qu'il portait à notre œuvre. J'ai eu également le grand honneur de présider le banquet commémoratif de la fondation de la Société, qui eut lieu le 14 mars dernier. A ce banquet se pressaient un grand nombre de personnalités françaises et étrangères s'intéressant activement aux questions d'intérêt général qui se traitent ici. Ç'a été pour moi une grande satisfaction de voir ainsi rassemblés dans une réunion cordiale des hommes qui consacrent leur vie à la science et qui n'ont d'autre but que de contribuer, en toute sincérité et de toutes leurs forces, à la recherche de la vérité historique. Quand je jette un coup d'œil en arrière sur ce banquet, qui s'est terminé dans la gaîté, et où tous, en se serrant la main, s'étaient donné rendez-vous aux noces d'or, j'éprouve une profonde tristesse en pensant qu'aujourd'hui, après dix mois seulement de ce nouveau bail de vingt-cinq ans, un grand nombre de ceux que nous avons eu le plaisir de voir à nos côtés ont disparu pour ne laisser derrière eux qu'un souvenir ému et des regrets. Ce sont : M. le rabbin Michel Meyer, qui était membre du conseil depuis la fondation de la Société ; M. Oppert, qui fut un de nos présidents ; M. Léo Errera, de Bruxelles ; M. le grand-rabbin Kayserling, de Buda-Pest ; mon oncle, le baron Alphonse de Rothschild et, enfin, notre cher grand-rabbin Zadoc Kahn.

Que vous dirai-je de notre regretté ami et grand-rabbin ? Bien peu de chose, car il me serait difficile de trouver des paroles plus éloquentes et plus sincères que celles qui ont été prononcées depuis que nous avons eu la douleur de le perdre. Vous connaissez tous le rôle prépondérant que M. Zadoc Kahn a joué depuis bientôt trente ans dans le judaïsme français. Toutes les œuvres, toutes les fondations, toutes les sociétés qui ont été constituées en France en vue de venir en aide aux Israélites ou de favoriser le développement du Judaïsme, ont considéré comme un honneur de mettre en première

ligne le nom de M. le grand-rabbin Zadoc Kahn. Ce nom semblait être une garantie de succès et de durée, car on savait qu'il ne ménageait aucun effort pour faire prospérer et progresser l'œuvre la plus modeste, la plus cachée. C'est ainsi que bien des institutions, que l'on aurait pu supposer devoir être d'une durée éphémère, ont vécu aussi longtemps que lui, et sans aucun doute, lui survivront. On le trouve au premier rang des fondateurs de notre Société, auprès de mon père, dont il avait apprécié la haute érudition et le sincère dévouement. Je ne pourrais, sans empiéter sur la tâche de notre éminent conférencier, faire un panégyrique plus complet de celui que nous regrettons tous et je n'ajouterai que quelques mots pour vous rappeler ce que fut Zadoc Kahn dans l'intimité pour ceux qui ont eu la bonne fortune de l'approcher et de le consulter. J'avais appris à connaître M. le grand-rabbin Zadoc Kahn, il y a déjà de nombreuses années, par les sermons qu'il faisait au temple de la rue de la Victoire, le samedi à quatre heures, et qui eurent sur mon esprit d'enfant, puis d'adolescent, une portée considérable ; mais, je fus plus à même de le connaître et de le comprendre quand, dans les moments importants de mon existence, lors des grands événements de ma vie, j'eus la satisfaction et le bonheur de profiter de ses conseils. Jamais on ne s'adressait inutilement à lui et il était toujours prêt à vous recevoir et à vous entendre, car il savait parfaitement bien qu'un conseiller doit agir tout de suite, de même qu'un médecin qui veut guérir son malade doit le soigner dès qu'apparaissent les premiers symptômes du mal. Un dicton familier prétend que c'est toujours le dernier qui parle qui a raison. M. le grand-rabbin Zadoc Kahn ne croyait nullement à ce proverbe et il pensait que c'est le premier qui parle qui doit avoir raison. En effet, quand il avait parlé, il était inutile pour celui qui le consultait de recourir à un autre conseiller : il était à la fois le premier et le dernier. Il était donc naturel de lui conserver sa fidélité comme on a foi dans le médecin qui vous a guéri d'une première maladie. M. le grand rabbin Zadoc Kahn m'a prodigué ainsi les meilleurs, les plus dévoués conseils, et depuis que la mort nous l'a enlevé, une grande place est demeurée vide.

De mon oncle, le baron Alphonse de Rothschild, je ne vous rap-

pellerai que l'homme privé, car tout ce qu'on a pu dire sur lui, sur son caractère, sur sa bonté, sur son dévouement a été dit et ce n'est pas à son neveu de le répéter. Le baron Alphonse a été pour bien des gens, et je suis heureux d'être du nombre, une sorte de directeur de conscience, et son caractère ressemblait infiniment à celui de notre grand-rabbin, dont il partageait la grande autorité morale. C'est ainsi qu'au point de vue du judaïsme, ces deux hommes éminents se sont pour ainsi dire complétés : deux cœurs qui se comprennent peuvent facilement se venir en aide. Le baron Alphonse de Rothschild, comme notre grand-rabbin, s'intéressait à toutes les œuvres utiles à nos coreligionnaires, à notre culte, à notre histoire. Il fut un des premiers membres de notre Société et il en a été le président ; il eut même l'honneur de présider la conférence qu'y fit jadis Renan, conférence qui est restée justement célèbre dans nos annales.

M. le rabbin Michel Mayer, décédé à l'âge de quatre-vingt-deux ans, membre du Conseil depuis la fondation de la Société, était connu par la rigidité de sa vie et la ferveur de ses convictions religieuses. Il a rendu de grands services à la Communauté de Paris par son zèle pastoral, ses publications nombreuses, son Histoire Sainte, son Catéchisme, et récemment, par son recueil intitulé *Le Monothéisme*. Ce sont là des œuvres d'édification qui continueront son influence utile et assureront à sa mémoire la reconnaissance de la postérité.

M. Oppert, qui fut président de la Société, était connu de tout le monde. Sa physionomie si populaire, sa vivacité devenue proverbiale, la causticité de son esprit, l'imprévu de ses réparties, l'étonnante richesse de sa mémoire, l'étendue de ses lectures, sa passion pour la science, tout cela constituait l'originalité de sa personne Nous n'avons pas à dresser la nomenclature de ses travaux. On sait qu'il a créé en France la science de l'assyriologie ; c'est lui qui, grâce à ses connaissances du persan en même temps que des langues sémitiques, a réussi le premier, dans notre pays, à déchiffrer ces tablettes de brique qui nous racontent l'histoire étonnante de ces peuples d'Asie, — l'Assyrie, la Babylonie et, plus tard, la Perse — depuis le troisième millénaire avant l'ère chrétienne. Son grand

ouvrage *Expédition en Mésopotamie* lui valut le prix de 20,000 francs fondé par Napoléon III. Depuis cette époque, chaque année vit paraître de savants mémoires dus à sa plume, racontant l'histoire de la Chaldée, de l'Assyrie, traitant des rapports de ses chroniques avec la Bible, comme, par exemple, son *Commentaire sur le livre d'Esther*, son *Etude sur le livre de Judith*. Ses rares connaissances mathématiques lui permettaient de se jouer au milieu des problèmes de chronologie. C'est ainsi que nous lui devons *La chronologie des inscriptions cunéiformes*, *Salomon et ses successeurs*, *Solution d'un problème chronologique*, *Les origines chronologiques et cosmogoniques des Chaldéens*, *La date de la genèse chronologique*. Mais nous n'en finirions pas si nous voulions simplement reproduire la liste de ses mémoires. Nous dirons simplement qu'il a réservé à notre Revue deux de ses travaux, intitulés *Problèmes bibliques*. Ceux qui ont eu la bonne fortune de siéger avec lui au sein de notre Société se rappelleront toujours avec émotion cette figure si originale d'un homme qui a fait honneur à la science, à la patrie qui l'avait adopté et au judaïsme, dont il est resté le fils, et le fils dévoué.

Ce n'est pas seulement en France que nous avons perdu des membres distingués de la Société. A Bruxelles, s'est éteint brusquement un savant d'une notoriété considérable, M. Léo Errera, d'une famille justement célèbre, qui, en dehors de ses travaux scientifiques, savait s'intéresser au judaïsme passé et présent. Tout le monde se rappelle le courageux mémoire intitulé *Les Juifs russes*, destiné à venger ces malheureux des accusations portées contre eux et à appeler la sympathie et la pitié en faveur de ces victimes de l'ignorance et de la violence.

M. le grand-rabbin Kayserling, de Buda-Pest, était un de nos collaborateurs les plus fidèles ; il s'était réservé un domaine dans la science juive. Il publiait chaque année un compte rendu des découvertes récentes éclairant l'histoire des Juifs d'Espagne. Nul n'a écrit avec plus d'éclat l'histoire des Juifs de la Péninsule, aussi bien du Portugal que de l'Espagne, et n'a retracé avec plus de précision la brillante civilisation à laquelle avaient atteint nos ancêtres de ce pays, avant la fatale expulsion de 1492.

Ces travaux, joints à ceux qu'il a consacrés aux temps modernes,

forment un monument qui sera consulté toujours avec fruit, et ils serviront de matériaux à des œuvres d'ensemble.

Je tiens à remercier le très distingué conférencier qui va prendre la parole dans quelques instants pour vous exposer la carrière oratoire de M. le grand-rabbin Zadoc Kahn. Tous ici vous le connaissez et l'appréciez, et vous rappelez la brillante conférence qu'il a faite ici sur la Prédication juive. Sa conférence d'aujourd'hui sera comme le complément et l'illustration de sa devancière.

Je dois vous informer, Messieurs, que les lecteurs de la Revue n'ont pas eu leur aliment habituel cette année, puisque les numéros de juillet-septembre et d'octobre-décembre n'ont pas été distribués ; mais ils sont certains d'avoir, l'an prochain, un gros index des matières contenues dans les cinquante premiers volumes, instrument de travail précieux qui pourra être consulté avec profit, même par les simples amateurs. Ils recevront aussi le premier volume de la *Guerre juive* de Josèphe, en cours de publication sous la direction de M. Th. Reinach, dont il est superflu de faire l'éloge.

Je tiens à remercier également, en terminant, M. le Vice-Président de la Société d'avoir bien voulu lire devant vous ces quelques pages, et je suis très sensible au grand honneur qu'il m'a fait en me remplaçant ici, auprès de vous, à la suite d'obligations professionnelles qui m'appellent loin de Paris. Soyez persuadés, Messieurs, que mon absence ne sera que partielle et que ma pensée sera entièrement avec vous pendant toute cette soirée.

M. Schwab, trésorier, rend compte comme suit de la situation financière :

Le banquet que nous avons célébré cette année a grossi, comme vous le verrez, le chiffre de nos dépenses, mais sans compromettre notre situation financière. L'avance qu'a bien voulu nous faire la banque de MM. de Rothschild est due uniquement à un achat de valeurs faite pour notre compte, achat qui a absorbé également les revenus de notre capital.

Compte rendu financier du 1er *janvier au* 31 *décembre* 1905.

ACTIF.

En caisse au 1er janvier 1905	1.854 fr.	50 c.
Cotisations	6.974	20
Souscription du Ministère de l'Instruction publique	375	»
Remboursement d'avances	72	»
Vente des *Œuvres* de Josèphe	535	20
Vente par la librairie Durlacher	1.203	30
Vente par la librairie Leroux	84	60
Don de M. le baron Alphonse de Rothschild	500	»
Cotisations pour le banquet	525	»
Avance de MM. de Rothschild	1.055	15
Total	13.178 fr.	95 c.

PASSIF.

Mis à la réserve	1.582	85
Frais d'impression de la *Revue*	3.507	»
Honoraires	2.073	50
Banquet	2.004	70
Avance à l'auteur de l'Index	300	»
Subvention à M. Louis Lévy	100	»
Secrétaires de la rédaction	2.350	»
Magasinage et assurances	100	»
Conférences et assemblée générale	117	»
Affranchissements de 3 numéros de la *Revue*	144	»
Frais de bureau et recouvrements, etc	455	10
Affranchissements divers	141	»
Solde en espèces	447	80
Total	13.178 fr.	95 c.

1er janvier 1906. Espèces en caisse ..... 447 fr. 80 c.

Comme vous pouvez le constater, notre Société a le droit d'envisager l'avenir avec confiance.

M. Julien WEILL, secrétaire, lit le rapport sur les publications de la Société pendant l'année 1904-1905 (voir, plus loin, p. IX).

M. Albert CAHEN fait une conférence sur *Zadoc Kahn, orateur*.

Il est procédé aux élections pour le renouvellement partiel du Conseil. Sont élus : MM. Maurice BLOCH, Hartwig DERENBOURG, J.-H. DREYFUSS, Israël LÉVI, Dr Henri DE ROTHSCHILD Maurice VERNES, Julien WEILL, membres sortants, Isidore LÉVY, Léon LÉVY, Dr Arnold NETTER, le baron Edouard DE ROTHSCHILD, Eugène SÉE.

Est élu Président de la Société pour l'année 1906 : M. Lucien LAZARD.

RAPPORT

SUR LES PUBLICATIONS DE LA SOCIÉTÉ

PENDANT L'ANNÉE 1904-1905

LU A L'ASSEMBLÉE GÉNÉRALE DU 27 JANVIER 1906

PAR M. JULIEN WEILL, SECRÉTAIRE.

MESDAMES, MESSIEURS,

Le Conseil de la Société des Études juives s'est fait un devoir depuis vingt-cinq ans de vous présenter à chaque assemblée générale, avec son bilan financier, l'inventaire de ses travaux et publications historiques. Les secrétaires qui, tour à tour, se sont acquittés de cette dernière tâche ont consacré, en quelque sorte, par leur compétence et leur talent une coutume que d'aucuns avaient jugée peut-être médiocrement utile ou plaisante. J'ai à m'excuser de venir, ce soir, réveiller ou fortifier ce sentiment chez beaucoup d'entre vous, qui déploreront avec moi d'abord que mon estimé prédécesseur ait renoncé à un rôle qu'il tenait depuis six ans avec tant de distinction, et puis que ce rapport retarde, si bref soit-il, le moment où la chaude et communicative parole d'un maître éminent évoquera une physionomie bien-aimée, à jamais vivante dans nos souvenirs.

Mesdames, Messieurs,

Les fascicules de l'année 1904-1905 dont j'ai mission de vous entretenir contiennent d'importantes contributions nouvelles à la

connaissance de l'histoire et de la littérature juives. Il me serait malaisé de vous énumérer tous les faits et renseignements inédits que nos collaborateurs ont produits dans des mémoires ou de simples notes et qui se rapportent aux temps et aux régions les plus variés. De cette abondante moisson je ne puis essayer de lier que quelques gerbes.

L'élément biblique est peu représenté cette année. S'il n'est pas tout à fait absent, il en faut rendre grâces à M. Mayer Lambert, dont les notes exégétiques et grammaticales sur différents textes de la Bible [1] témoignent, comme toujours, d'une connaissance profonde de l'hébreu et de cette ingéniosité du chercheur qui excelle à découvrir les difficultés, sinon toujours à les résoudre. Le général Marmier, dans une dernière étude de géographie palestinienne [2], examine à la lumière du livre de Josué, comparé aux Septante, la délimitation des territoires d'Ephraïm et de Manassé et énumère les principaux centres d'habitation de ces tribus. C'est aux études bibliques qu'on peut rattacher l'importante et originale thèse de doctorat de M. J. Trénel sur *l'Ancien Testament et la langue française au moyen âge*. Sous ce même titre [3], l'auteur a bien voulu retracer pour notre Revue les grandes lignes de son ouvrage. Il s'est proposé de rechercher ce que la Bible hébraïque, soit directement par l'hébreu, soit surtout par le grec des Septante et le latin de la Vulgate, a pu apporter de mots, de locutions, de tours de phrase, d'abord au latin populaire parlé en Gaule, puis à la langue française depuis ses plus anciens monuments jusqu'au xve siècle. L'on ne saurait croire ce que le français, même de nos jours, par suite de cette infiltration biblique aux premiers temps de la langue, contient encore de tournures, d'images, d'expressions dérivées ou imitées de la langue d'Isaïe, des Psaumes ou de Job. L'étude de M. Trénel, d'une érudition sûre et ingénieuse, est une solution partielle de ce vaste problème : quelle part revient à la Bible dans l'expression de la pensée humaine ?

Si l'on peut assigner avec certitude l'origine d'expressions et

1. T. XLIX, p. 146, 297; t. L, p. 261.
2. T. XLIX, p. 181-189.
3. *Ibid.*, p. 18-32.

d'images qui ont cours partout, la tâche est moins aisée pour les contes et les légendes populaires. On est souvent réduit ici à des conjectures. Heureusement, le *folklore* est une science aimable et poétique, non seulement par son objet, les fictions où l'imagination instinctive des peuples inscrit ses rêves, mais par la fertilité agréable des hypothèses qu'elle suggère à ceux qui veulent retrouver l'origine de ces fictions et en suivre l'itinéraire si capricieux. Parmi les saints dont le calendrier chrétien ramène la commémoration au 27 juillet figurent les Sept Dormants d'Ephèse : ce sont sept jeunes enfants qui subirent, dit-on, le martyre sous l'empereur Décius, comme suspects de christianisme. S'étant déclarés chrétiens, ces enfants furent murés dans une caverne où ils s'étaient réfugiés. Là, un sommeil de deux cents ans les préserva de la mort. Ces deux siècles écoulés, sous le règne de Théodose, on découvrit leur retraite : ils s'éveillèrent, professèrent la croyance à la résurrection et moururent. Célèbre dans tout l'Orient chrétien, ce conte a passé à l'Islam avec des variantes. M. Bernard Heller [1] lui soupçonne une source juive. L'aventure du sommeil miraculeux est, en effet, attribuée à plus d'un personnage juif dans le Midrasch et certains apocryphes de caractère pharisien. De plus, cet hommage, évidemment tendancieux, rendu au dogme de la résurrection, ne saurait viser aucune hérésie chrétienne. A qui en ont ces petits théologiens qui ont si longuement dormi, sinon aux Sadducéens mécréants ? Après une dissertation très nourrie et instructive, encore qu'un peu confuse, M. Heller conclut, non sans vraisemblance, que la légende des Sept Dormants « représente une tradition aggadique, submergée dans le flot des temps, reparaissant dans la légende chrétienne et développée dans l'islamisme ».

Il est avéré que l'Eglise, par un libéralisme qui eût bien dû s'exercer encore ailleurs qu'en littérature, nous a conservé plus d'un apocryphe d'origine foncièrement juive et a fait un sort quelquefois éclatant à des laissés pour compte de la tradition pharisienne. L'histoire glorieuse des héros hasmonéens, celle, plus légendaire, des sept enfants Macchabées et de leur mère, martyrisés à Antio-

1. T. XLIX, p. 190-218.

che, c'est grâce à l'Eglise que nous pouvons les lire tout au long et y admirer des vertus et des héroïsmes qu'elle n'a pas pu tout à fait christianiser, même en les canonisant. Mais le Judaïsme a laissé prendre à la religion issue de lui beaucoup plus qu'un héritage littéraire trop dédaigné, il lui a abandonné la propagande des croyances et de la morale, la conquête du paganisme. Car il y a eu, bien avant l'ère chrétienne et dans les environs de cette ère, un prosélytisme juif, actif et fécond, encore insuffisamment connu. On sait communément qu'il y avait deux sortes de prosélytes : les demi-prosélytes, les *craignant-Dieu*, convertis au monothéisme et à la partie purement morale de la loi mosaïque, et les prosélytes complets qui avaient consenti à s'imposer tous les préceptes de la Tora. Un savant protestant d'Allemagne, M. Bertholet, dans un ouvrage d'ailleurs érudit et consciencieux, ayant contesté l'existence réelle de ce demi-prosélytisme et prétendu démontrer, d'autre part, que les Juifs avaient toujours eu les prosélytes, les *gérim* en suspicion et défaveur, M. Israël Lévi [1] a soumis, à son tour, les opinions hardies de M. Bertholet à une critique pénétrante ; il montre, dans un premier article, que l'auteur n'a pas pesé avec assez de rigueur les documents talmudiques qu'il utilise et qu'il ne connaît même pas les plus topiques ; avec beaucoup de preuves à l'appui, il affirme l'existence et la persistance de cette intéressante tendance à la conversion partielle des païens au Judaïsme, tendance qui se relâcha beaucoup à la suite et à cause des progrès du christianisme paulinien, mais dont on gardait encore le souvenir dans les milieux juifs en Palestine au IVe siècle.

Quant à l'attitude, prétendue hostile, du Judaïsme à l'égard du prosélyte complet, on verra ce qu'il en faut penser dans un deuxième mémoire de M. I. Lévi paru dans le premier numéro de janvier 1906.

La Babylonie a été, avec la Palestine et plus qu'elle, le centre des études talmudiques jusqu'au XIe siècle. Le Judaïsme traditionnel, maintenu et perpétué par les grandes écoles de Sora et de Poumbadita et leurs illustres dynasties de recteurs ou Gueonim, finit par

1. T. L, p. 1-9.

subir l'influence de la culture arabe et des grands mouvements d'idées théologiques et philosophiques provoqués par la diffusion de l'islamisme, la naissance et le développement du caraïsme et d'autres sectes fort remuantes. La période qui va du IXe au XIe siècle est pour le Judaïsme oriental extrêmement mouvementée, féconde et diverse. La précieuse *gueniza* du Caire, avec ses nombreux documents récemment mis au jour, a déjà fourni et fournira encore aux érudits des renseignements du plus vif intérêt sur cette considérable portion de l'histoire juive. Voici un exemple des résultats auxquels on est arrivé grâce à ces poussiéreuses paperasses : on doutait jusqu'ici que le nom de Philon, le célèbre philosophe juif d'Alexandrie des environs de l'ère chrétienne, eût été connu d'aucun rabbin jusqu'au XVIe siècle et l'on se demandait comment certaines théories philosophiques apparentées aux doctrines philoniennes se rencontraient dans les écrits des théologiens juifs d'Espagne tels que Ibn-Gabirol. Ce doute est maintenant levé et ce mystère éclairci. On est sûr aujourd'hui que certains auteurs juifs du IXe et du Xe siècle connaissaient un nommé Juda l'Alexandrin et que ce Juda l'Alexandrin n'est autre que Philon en personne. Selon M. Poznanski [1], qui nous communique cette intéressante information en l'enrichissant d'aperçus neufs et suggestifs, des ouvrages ou des fragments d'ouvrages de Philon furent traduits vraisemblablement en syriaque par des auteurs chrétiens, puis du syriaque en arabe ; certaines sectes, telles que les Maghârya, firent leur lecture favorite de ces écrits ; de là, par l'intermédiaire de David ben Merwân al-Moukammès, ils vinrent à la connaissance des premiers écrivains caraïtes et de Saadya. Et plus tard, les idées de Philon, devenues courantes, mais anonymes, dans certains cercles, passèrent à Ibn-Gabirol et à d'autres ainsi qu'à la Cabale.

La littérature judéo-arabe est un vaste et merveilleux domaine. M. Goldziher a acquis par les études qu'il y consacre depuis fort longtemps une rare réputation. Il continue dans notre Revue à verser au dossier déjà si riche qu'il a constitué sur les rapports entre les civilisations juive et arabe nombre de documents et de faits

1. T. L, p. 10-31.

nouveaux [1] ; il indique la source néo-platonicienne d'une des doctrines maîtresses du Khazari de Juda Halévi ; il retrouve l'origine arabe de certains traits de mœurs fort piquants : telle l'histoire de ces Juifs de Kairouan qui consultent le Gaon babylonien Haï pour savoir s'il est permis de répondre à quelqu'un à qui on a juré de ne point parler, pourvu qu'on s'adresse au mur. C'était le subterfuge dont usaient, paraît-il, les deux veuves de Mahomet, lesquelles étaient brouillées à mort, mais ne pouvaient se résoudre à cesser de bavarder entre elles. On ne dit pas quelle réponse le Gaon fit aux Juifs qui le consultaient. D'ordinaire, les Gueonim avaient à résoudre des questions moins frivoles, celles, par exemple, que leur posent sans doute encore des Juifs de Kairouan sur l'origine biblique ou rabbinique du contrat de mariage. Cette consultation nous vaut une très docte étude de M. Büchler [2] sur les relations des communautés africaines avec la Babylonie et la Palestine.

Avec l'Irak et l'Afrique du Nord, c'est en Espagne et dans la France du Nord que les études talmudiques sont le plus florissantes à partir du XIe siècle. Il est naturel que l'activité des rabbins français du moyen âge sollicite particulièrement l'attention des collaborateurs de notre Revue. Nous devons à M. Israël Lévi de nombreux articles ou documents qui nous font connaître de plus près la belle école exégétique de la France septentrionale et de l'Allemagne occidentale. L'histoire rabbinique de ces régions ne commence guère qu'avec Rabbénou Gerschom, la « lumière de l'exil », mort en 1028. Gerschom a bien eu des maîtres en son pays, tels qu'un certain Léontin, mais on ne connaît presque rien de leur œuvre. M. Lévi [3] est tenté d'attribuer à ce Léontin la paternité d'un commentaire sur le Pentateuque conservé à la Bibliothèque nationale et qu'on n'a pas jusqu'ici suffisamment étudié. Si cette attribution, proposée avec une sage réserve, était vérifiée, l'histoire intellectuelle du Judaïsme français commencerait déjà vers l'an 1000. Il est vrai que l'exégèse

1. *Mélanges judéo-arabes* (suite), t. XLIX, p. 219-230 ; t. L, p. 32-44 ; p. 182-190.

2. *Ibid.*, p. 145-182.

3. T. XLIX, p. 231-243 ; cf. Simonsen, *A propos du commentaire biblique de Léontin*, t. L, p. 263.

de ce Léontin, qui se délecte trop aux fantaisies mystiques, ajouterait peu de gloire à l'école française dont Raschi demeurera toujours le plus brillant représentant. C'est le lieu de rappeler ici l'excellente conférence que M. Liber, élève de M. Lévi, consacrait l'an dernier au commentateur classique de la Bible et du Talmud et que la Revue a publiée [1]. Mais, autour de l'astre principal, il est des satellites nullement négligeables. M. I. Lévi, étudiant un autre manuscrit [2] contenant des explications sur le Pentateuque dues à des rabbins français, — on y trouve une quarantaine d'auteurs cités, — complète ce qu'avait déjà dit à leur sujet d'autres savants et, pour la première fois, relève les gloses françaises qui émaillent ces commentaires. Dans un autre article [3], M. Lévi publie un document tout à fait inédit, des fragments d'un glossaire hébreu-français du XIIIe siècle probablement, dénichés par M. E. Adler, en Tunisie, sur trois feuilles de parchemin servant de couverture à un vieux livre hébreu hors d'usage. Ces fragments, documents de même ordre que le grand glossaire publié récemment par MM. M. Lambert et Brandin, sont aussi précieux pour l'histoire de la langue française que pour celle de l'exégèse biblique. M. Lévi étudie, enfin [4], quelques manuscrits du *Minhat Yehouda* de Juda b. Eliézer et montre que cet ouvrage et le *S. Gan Elohim* ne sont que deux recensions d'un même commentaire.

Quand on aura publié tout ce qu'on possède en fait de gloses hébreu-françaises et qu'on aura recueilli, d'autre part, ce qu'il y a d'original dans les commentaires des rabbins de l'école française, il y aura, comme nous le dit M. Lévi, une intéressante étude à faire de ces exégètes formés à l'école de Raschi, pleins de vénération pour le maître et néanmoins indépendants, prodiguant les « observations fines » et « les explications ingénieuses et spirituelles », et par-dessus tout pleins de « candeur et de bonne foi » [5]. Mais qui donc est plus désigné pour cette tâche que le savant à qui nous

1. T. L, *Actes et Conférences*, p. 26-53.
2. T. XLIX, p. 33-50.
3. T. L, p. 197-210.
4. *Ibid.*, p. 45-52.
5. T. XLIX, p. 50.

devons tant de travaux préparatoires et les premières pages d'une grande histoire des Juifs de France, dont nous souhaitons lire bientôt la suite ?

Les matériaux de cette histoire, monographies et documents d'archives, se trouvent déjà en grande partie, mais disséminés, dans les volumes antérieurs de la Revue. Ils se sont enrichis, cette année, de plus d'un important chapitre. Outre la si vivante conférence de M. Théodore Reinach sur *Agobard et les Juifs* [1], que vous avez eu le plaisir de lire après l'avoir applaudie, celles, non moins attachantes, de M. Lucien Lazard sur *La politique des rois de France à l'égard des Juifs* et de M. Tchernoff sur *L'œuvre de l'Alliance israélite universelle*, qui n'ont pas encore été publiées, nous avons eu la suite de l'étude de M. Léon Gauthier sur les Juifs dans les deux Bourgognes [2]. Après nous avoir parlé du Duché, l'auteur traite cette année-ci du Comté de Bourgogne. Les Juifs qui apparaissent là vers 1220 et se maintiennent tant bien que mal jusqu'en 1490 sont généralement, comme les Lombards et les Caorsins, des prêteurs sur gages et des banquiers. « Le prêt d'argent, dit M. Gauthier [3], est la raison d'être du Juif, c'est le motif réel de la tolérance du seigneur qui l'admet, le protège, l'encourage, puis le met en coupe réglée et le rançonne sans pitié quand l'occasion s'en présente, c'est-à-dire très fréquemment. » Les Juifs prêtent aux abbayes, à la noblesse, le plus souvent à des taux fort élevés. Mais faut-il s'étonner ou s'indigner que, exposés aux plus grands risques et ne devant une sécurité précaire qu'aux services d'argent qu'ils pouvaient rendre, ils n'aient prêté aux grands que « sur bonne hypothèque ou forte caution dûment libellées par devant notaires, officialités ou juridictions ? » Un texte curieux produit pour la première fois par M Gauthier en dit long sur leur situation sociale : ce document porte qu'un groupe de Juifs se donnent en propriété, eux, leurs femmes et leurs enfants, à Jean de Chalon, seigneur de Rochefort, et jurent sur le rouleau de la Loi de ne reconnaître aucun autre seigneur.

1. T. L, *Actes et Conférences*, p. 81-111.
2. T. XLIX, p. 1-17 ; 244-261.
3. *Ibid.*, p. 14.

Les Juifs de Bourgogne, à côté du commerce d'argent, faisaient le commerce d'étoffes, d'huile, de charbon, d'orfèvrerie, de bétail, de chevaux. Les pièces réunies par M. Gauthier font connaître la vie sociale et économique de ce temps et le rôle important que jouèrent les Juifs. Utilisant les travaux du regretté I. Loeb, il expose le mécanisme des affaires du célèbre et habile banquier Héliot de Vesoul. Signalons encore cette curieuse particularité que, vers la fin du XIVe siècle, les Juifs se départirent de leur habitude de régler leurs affaires entre eux, en ayant pour arbitres et juges leurs rabbins, et finirent par confier à des notaires le soin de libeller leurs contrats en langue vulgaire.

L'histoire des Juifs d'Espagne, avant leur expulsion de 1492, n'est représentée que par quelques notes du regretté Kayserling [1] sur des Juifs de Cervera et de Torrega, en Catalogne, qui échappèrent, en 1462, grâce à l'appui de la bourgeoisie, aux excès de la soldatesque engagée dans les luttes des Catalans rebelles contre Juan II d'Aragon.

Le bannissement des Juifs d'Espagne et de Portugal ne tarit pas l'histoire juive en ces pays. Les Marranes, ou Juifs convertis au christianisme, souvent restés Juifs de cœur, ont une longue et douloureuse histoire qu'éclaire lugubrement la lumière des bûchers de l'Inquisition et qu'on peut reconstituer en grande partie avec les nombreux dossiers qui les concernent. On vous a déjà parlé des documents recueillis par M. Adler sur les Marranes d'Espagne et de Portugal, de 1606 à 1683; nous en avons la suite dans les numéros de l'année écoulée [2]; ils nous renseignent abondamment sur la situation économique de cette époque, sur le commerce de l'Espagne avec les Indes, la concurrence entre les marchands portugais et hollandais, l'aversion réciproque de l'Espagne et du Portugal, la versatilité perfide d'une politique qui chasse ou retient les Marranes, selon qu'eux-mêmes sont disposés à demeurer ou à émigrer vers des régions moins dangereuses, enfin, car la note comique n'est pas tout à fait absente, la lutte entre le confesseur du roi Philippe IV et l'Inquisiteur général accusé un jour par le premier

1. T. XLIX, p. 302-4.
2. *Ibid.*, p. 51-73; t. L, p. 53-75; 211-237.

d'avoir été « soudoyé » par les Juifs. On conçoit que les Marranes, qui n'avaient qu'un christianisme de surface et laissaient presque inconsciemment transparaître à travers ce masque l'indéracinable foi des ancêtres, ne se sentissent point en sûreté dans le pays des auto-da-fé.

M. Cardozo de Béthencourt[1] nous apporte des détails inédits et de bonne source sur celui qui eut lieu le 15 décembre 1647 à Lisbonne, où figurèrent, entre autres victimes, trente-quatre Juifs. De ce nombre était le magnanime Isaac de Castro Tartas que son jeune âge — 21 ans — ne put sauver du martyre. Ce Marrane, né en France, revenu au Judaïsme à Amsterdam, puis missionnaire bénévole de sa foi reconquise auprès des Marranes du Brésil et qui discuta théologie deux ans avec les moines les plus éloquents de l'Inquisition portugaise, est un des plus glorieux martyrs du Judaïsme. M. C. de Béthencourt nous donnera un jour une biographie complète de ce héros.

Deux autres figures de Juifs bien connus, appartenant à la même époque, de famille espagnole ou portugaise, quelque temps compatriotes, mais dont les destinées furent singulièrement différentes, sont évoquées dans les pages de notre Revue. L'une est celle du rabbin Menasseh ben Israël, le courageux avocat de ses coreligionnaires auprès de Cromwell. M. Cardozo de Béthencourt[2] publie quelques curieuses lettres de lui, spécimens d'une correspondance immense, adressées au savant bibliothécaire Vossius, auquel il offre des livres hébreux rares et surtout demande de recommander ses ouvrages à la Sérénissime reine Christine. Hélas! la Sérénissime Majesté ne fut pas aussi sensible qu'il le souhaitait à ses éloges hyperboliques ni à ses dédicaces. On s'en consolera pour lui en songeant que le philosophe Descartes eut aussi de cruels mécomptes avec cette grande princesse. L'autre figure est celle de Spinoza que votre rapporteur[3] a considéré du point de vue du Judaïsme à l'occasion de récents travaux sur la vie du grand philosophe.

Il me reste à vous signaler quelques autres articles relatifs à

1. T. XLIX, p. 262-269.
2. *Ibid.*, p. 98-109.
3. *Ibid.*, p. 161-180.

l'histoire extérieure des communautés juives. Mlle Amy-A. Bernardy [1] nous a conduits encore dans la République de San-Marin : les pièces d'archives qu'elle publie nous montrent, — spectacle réconfortant, — un grand seigneur du xve siècle qui ne protège pas uniquement par intérêt le Juif qui lui rend service, mais l'honore d'une amitié véritable.

Un manuscrit de la Gueniza de Lublin, probablement du milieu du xvIIe siècle, recueilli par M. Nisenbaum [2], ajoute une page pénible au martyrologe, que nous n'avons point vu se clore jusqu'ici, des Juifs de Pologne.

L'intéressante communauté de Metz a déjà fait l'objet de plusieurs études dans la Revue. L'histoire de son rabbinat, écrite il y a vingt ans par M. Abr. Cahen, se complète par la chronique des plus anciennes familles juives de cette ville depuis le xvIe jusqu'au xvIIIe siècle [3]. M. J. Bauer [4] nous conte d'agréable façon, d'après de curieux documents, l'histoire de quelques conversions dans le comtat Venaissin du xvIe au xvIIIe siècle. Les *disputaisons* ou colloques institués par l'Église pour amener les Juifs à elle, les conférences de propagande où ils étaient tenus de venir entendre une éloquence qu'ils payaient de leurs deniers, ce qui suffisait déjà, j'imagine, à lui faire perdre de sa vertu persuasive, furent prodiguées sans grand succès. L'Église n'en fêta que plus somptueusement les rares néophytes que la grâce avait touchés. Le plus souvent ce n'étaient que de bas intrigants, habiles à manger à deux râteliers. Mais les agissements de quelques apostats finirent par inquiéter les communautés juives du Comtat et leur auraient fait beaucoup de mal sans l'avènement de la Révolution libératrice.

Quelques autres documents nous conduisent non loin de la Révolution : les listes des Juifs de Paris de 1755 à 1759 publiées

1. T. XLIX, p. 89-97 ; t. L, p. 129-135.
2. *Ibid.*, p. 84-89.
3. M. Ginsburger, *Les Juifs de Metz sous l'ancien régime*, *ibid.*, p. 112-128 238-260.
4. *Ibid.*, p. 99-111.

d'après les copies faites sur des registres de police par le regretté Léon Kahn [1] et quelques notes de M. L. Brunschwicg [2] sur des Juifs de Bretagne. Signalons enfin des gloses diverses sur quelques points d'histoire ou de littérature : *Encore un mot sur le roi juif de Narbonne*, où M. I. Lévi nous donne quelques renseignements complémentaires sur des légendes déjà critiquées par lui antérieurement ; *Le Kitab al-Tarikh* de Saadya, *Bischr b. Aaron* (non rectifié du personnage qui réconcilia Saadya et l'exilarque David b. Zaccaï) (W. Bacher) ; *Un texte de Montesquieu sur le Judaïsme* ; *Une inscription hébraïque à Lozère* (J. Weill) [3] ; *Quelques données nouvelles sur Isaac ibn Baroun* (S. Poznanski) ; *Deux lignes de comptabilité* (M. Schwab) [4].

Notre Revue recrute non seulement des lecteurs, mais des travailleurs. Inutile de redire les services que rend à ces derniers l'élément bibliographique auquel elle réserve à bon droit une grande place. Aux comptes rendus, qui ont parfois la valeur d'articles originaux, consacrés par MM. Goldziher [5], H. Derenbourg [6], I. Lévi [7], W. Bacher [8], M. Schwab [9], M. Lambert [10], J. Weill [11], à des ouvrages de critique biblique ou talmudique, de chronologie, d'histoire religieuse, de philologie sémitique ou de théologie, à la bibliographie générale dressée par M. I. Lévi [12], aux notes diverses sur quelques manuscrits [13], s'ajoute cette année un travail des plus utiles que nous devons à la grande expérience bibliographique de M. Moïse Schwab : je veux parler de son précieux Catalogue des

1. T. XLIX, p. 121-145.
2. *Ibid.*, p. 110-120.
3. *Ibid.*, p. 147, 298, 150, 305.
4. T. L, p. 191, 264.
5. T. XLIX, p. 154-159.
6. T. L, p. 290-295.
7. *Ibid.*, p. 298-302.
8. T. XLIX, p. 307-314 ; t. L, p. 140.
9. T. XLIX, p. 315.
10. *Ibid.*, p. 317.
11. T. L, p. 296.
12. *Ibid.*, p. 265-289.
13. M. Schwab, *Manuscrits hébreux du Musée de Cluny*, *ibid.*, p. 136-139 ; F. Macler, *Note sur un nouveau manuscrit d'une chronique samaritaine*, *ibid.*, p. 76-83.

manuscrits et incunables hébreux de la Bibliothèque de l'Alliance israélite [1].

Mesdames, Messieurs,

L'austérité, l'aridité même de certaines pages de la Revue des Études juives, où ne s'aventure pas volontiers le signet du lecteur mondain, n'ont pas assurément de quoi surprendre dans un organe sérieux, d'un caractère scientifique et spécial, qui se propose pour but la recherche de la vérité, la connaissance de faits historiques soigneusement recueillis et dûment contrôlés, l'intelligence et l'appréciation impartiale des idées et des doctrines qui intéressent de près ou de loin le Judaïsme d'autrefois. Nos publications se flattent avant tout de renseigner le lecteur. Mais pour ceux qui veulent bien nous lire et braver çà et là quelques broussailles, cette austérité et cette aridité ne se rachètent-elles pas par ce qu'il y a de vivant, de saisissant, de dramatique et d'infiniment divers dans l'évocation sincère et fidèle du passé ? Et qu'y a-t-il de plus varié et de plus dramatique que l'histoire politique, sociale, religieuse, littéraire de ce « peuple du Livre », qui a promené à travers tous les continents et les âges une foi et des espérances à peu près identiques en leur fond, et cependant perpétuellement renouvelées et comme colorées de mille reflets au gré des climats et des latitudes, des milieux et des cultures qu'elles ont traversés ? Pour spéciale qu'elle soit, la Revue des Études juives possède, en vérité, un domaine d'une étendue et d'un intérêt presque illimités. Les découvertes dont la science juive s'enrichit, les faits et les renseignements inédits qu'elle enregistre, loin de restreindre sa tâche en diminuant l'inconnu, semblent lui en assigner toujours de nouvelles. Les cinquante volumes qu'elle a produits, sans compter les autres publications de la Société, ont pu combler bien des lacunes, corriger bien des erreurs, dissiper bien des préjugés ; ils ont peut-être soulevé plus de problèmes qu'ils n'en ont résolu et signalé plus de terres inconnues qu'ils n'en ont exploré ; par là même ils ont orienté le travailleurs vers de nouvelles recherches qu'on peut espérer fruc-

1. T. XLIX, p. 74-88 ; 270-296.

tueuses. Quant aux légendes et aux erreurs, ils ont contribué à les ruiner. Sans doute, il en reste toujours et peut-être même en a-t-on quelquefois créé et mis en circulation de nouvelles. Mais on a toujours fait œuvre de bonne foi, et si la science de demain corrige celle d'aujourd'hui, elle ne pourra que se conformer, avec une rigueur et une persévérance croissantes, à des habitudes d'esprit et des méthodes qui ont définitivement prévalu.

Et maintenant, une nouvelle période de labeur s'ouvre pour notre Société. Il est permis d'en bien augurer, si elle suit la voie que lui ont tracée les bons ouvriers de la première heure, ceux qui lui ont consacré, depuis qu'elle existe, le meilleur d'une activité qui lui demeure acquise, celui surtout qui, après s'être réjoui de sa fondation, s'est passionnément intéressé à sa prospérité et à ses succès et dont le souvenir restera pour elle le plus précieux des encouragements.

PROCÈS-VERBAUX DES SÉANCES DU CONSEIL

SÉANCE DU 28 JUIN 1905.

Présidence de M. le Dr Henri de ROTHSCHILD, *président.*

M. I. Lévi donne lecture d'une lettre de M. Moïse Schwab, qui demande à être déchargé des fonctions de trésorier. Le Conseil décide d'écrire à M. Schwab pour le remercier de son dévouement à la Société et de nommer à sa place M. E de Goldschmidt.

Le Conseil donne à M. I. Lévi le titre de secrétaire général de la Société.

M. Zadoc Kahn annonce que Mme M Reiche est disposée à faire une conférence, l'hiver prochain, sur *Nietzsche et le Judaïsme.*

SÉANCE DU 25 OCTOBRE 1905.

Présidence de M. LAZARD, *vice-président.*

M. E. de Goldschmidt est nommé trésorier.

Le Conseil s'occupe de la publication du prochain volume de la traduction de Josèphe. Des pourparlers seront engagés avec M. Cerf, imprimeur.

M. Th. Reinach propose de ne donner suite aux demandes d'échange émanant de Sociétés étrangères que pour celles qui auraient trois ans d'existence effective.

Sont élus membres de la Société : M. Georges-Raphaël LÉVY, présenté par MM. le Dr Henri DE ROTHSCHILD et Th REINACH ; MM. A.-M. REHNS et Lucien SAUPHAR, présentés par MM. ZADOC KAHN et le Dr H. DE ROTHSCHILD.

SÉANCE DU 27 DÉCEMBRE 1905.

Présidence de M. LAZARD, *vice-président.*

M. Lazard prononce l'éloge funèbre de M. le grand-rabbin Zadoc Kahn. Le Comité s'associe aux paroles émues du président. Sur la proposition de M. I. Lévi, il est décidé que l'allocution de M. Lazard

sera jointe aux autres discours que publiera la *Revue* dans son prochain fascicule.

Le Conseil lève ensuite la séance en signe de deuil.

Après une suspension, la séance est reprise.

Le Conseil décide de placer en tête du fascicule prochain la reproduction d'une photographie de M. Zadoc Kahn.

Le Président annonce que M. Grunebaum-Ballin donne sa démission de membre du Conseil.

Le Conseil décide de proposer, pour la présidence de la Société en 1906, M. Lucien Lazard.

Le Conseil fixe ensuite la date et l'ordre du jour de la prochaine assemblée générale et décide qu'une conférence sur l'œuvre oratoire de M. Zadoc Kahn sera demandée à M. Albert Cahen.

On adopte le projet de budget pour 1906.

SÉANCE DU 28 FÉVRIER 1906.

Présidence de M. Lazard, *président.*

M. Lazard remercie ses collègues de l'avoir appelé à la présidence et souhaite la bienvenue aux nouveaux membres du Conseil : MM. Isidore Lévy, Léon Lévy, Dr Arnold Netter, baron Edouard de Rothschild, Eugène Sée.

Le Conseil élit MM. Mayer Lambert comme vice-président et Isidore Lévy comme secrétaire. Les autres membres du Conseil sont maintenus en fonctions.

M. Albert Cahen est nommé membre du Comité de publication.

M. I. Lévi donne des indications sur la conférence que fera, le 18 mars, Mme M. Reiche sur *Nietzsche et le Judaïsme.*

Est reçu membre de la Société : M. le Dr Léon Zadoc Kahn présenté par MM. Israël Lévi et Julien Weill.

Le Conseil vote des remerciements à M. le Dr Henri de Rothschild pour le don généreux qu'il a bien voulu faire à la Société.

MM. Mayer Lambert et I. Lévi font des communications sur divers passages de la *Haggada* de Pâque. M. Th. Reinach pose une question au sujet d'un rite pascal. M. Schwab dit quelques mots de la médaille de Fourvières.

Les Secrétaires,

Isidore Lévy et Julien Weill.

NIETZSCHE ET LE JUDAÏSME

CONFÉRENCE FAITE A LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES
LE 18 MARS 1906

PAR MADAME MAX REICHE.

MESDAMES, MESSIEURS,

Permettez-moi, avant tout, d'adresser ici un hommage ému à la mémoire de celui qui m'a fait l'honneur de me demander cette conférence[1] et d'exprimer mon profond regret qu'il ne m'ait pas été possible d'exposer devant lui, selon son désir, les idées de Nietzsche sur le sujet qui l'intéressait.

Je laisse presque entièrement la parole au grand philosophe, ayant glané, dans le champ vaste et riche de ses œuvres, toutes les pensées qu'il a consacrées au peuple d'Israël.

Le seul morceau relativement important se trouve dans *Aurore* (1881), et les mentions les plus fréquentes se rencontrent dans *Par delà le bien et le mal* (1885), dans la *Généalogie de la morale* (1888) et aussi dans l'*Antichrétien* (1888). — Il n'existe pas encore, à ma connaissance, de traduction de ces deux derniers ouvrages.

Je dois, d'ailleurs, avouer, à ce propos, non sans quelque confusion, que, par une perversité naturelle de l'esprit, je ne comprends jamais une ligne exactement comme un autre interprète, quel qu'il soit, et ne puis, par conséquent, utiliser les traductions, ce qui m'o-

1. Le regretté grand-rabbin Zadoc Kahn.

blige à prendre la responsabilité de la translation des nombreux textes que je vais citer.

Frédéric Nietzsche commence à passer un peu de mode. Il a traversé ce moment malheureux de la célébrité pendant lequel le nom de l'écrivain est dans la bouche de tous ceux qui ne l'ont pas lu, et où l'on peut dire qu'il l'a échappée belle quand on n'en use pas pour désigner un nouveau plat ou une nouvelle forme de vêtement.

Mais peut-être n'a-t-il pas encore dépassé le stage suivant, celui des défenseurs trop zélés, des disciples compromettants et des détracteurs passionnés. C'est sans doute la fin de cette époque qu'attend sa sœur, Mme Meyer Förster, pour nous donner sa dernière œuvre l'*Ecce homo*, cette autobiographie d'un intérêt si palpitant qu'il avait écrite pour lui tout seul, et qui devait être son chant du cygne.

Peut-être y a-t-il dans cette confession des marques visibles de l'exaltation qui a précédé la catastrophe, et peut-être la sœur aimante, l'admiratrice dévouée, craint-elle, non sans raison, que des lecteurs malveillants y trouvent des traces de la folie subséquente... ; non sans raison, puisqu'on ne peut s'entretenir de Nietzsche avec qui que ce soit sans s'entendre dire, en guise d'argument : c'est fou, il était fou !

Cela prouve que l'homme de génie n'est pas encore entré dans la période sereine de la gloire, que les accidents de sa vie se mêlent encore à son œuvre dans la mémoire des hommes, et qu'il a, pour le moment, encore besoin d'être défendu et pour ainsi dire protégé par des lecteurs aimants, les seuls qu'il faille souhaiter aux grands écrivains, car ils sont, selon les paroles de Nietzsche lui-même, plus clairvoyants que les autres : « Il faut, dit-il, se glisser avec amour au cœur des choses ; les yeux froids apprécient mal les valeurs. »

Aussi, avant de parler d'une partie quelconque de son œuvre, est-il encore bon de constater que, s'il a incontestablement écrit en état de surexcitation, il a cela de commun avec la plupart des grands écrivains et avec tous les vrais artistes ; car ce qui est fait de sang-froid peut être du travail honorable, du métier habile, ce n'est pas de la littérature, et encore moins de la poésie ; qu'il est

devenu fou subitement, ou plutôt qu'il a été pris de délire aigu à la suite d'une attaque d'apoplexie; que cette crise définitive a été amenée en grande partie par le plus terrible surmenage qu'un homme ait jamais pratiqué et par l'abus de narcotiques dangereux ; que les seuls prodromes de la catastrophe étaient l'extrême intensité de l'effort productif et la profondeur de la réaction dont il était suivi ; enfin, que le malade n'a plus rien écrit, sauf quelques notes et des fragments de lettres, dont pas une ligne n'a été livrée à la publicité.

Nietzsche a consacré dix années de sa vie, les dix plus belles années de sa maturité (de trente-cinq à quarante-cinq ans, 1879-89) au seul travail de la pensée.

Dans son existence nomade, qui, par le retour périodique de ses ascensions vers l'Engadine et de ses descentes jusqu'à la côte d'Azur ou vers l'Italie, à la recherche d'un ciel pur, d'un soleil brillant, mais non brûlant, et d'une température moyenne et constante, rappelle les migrations des oiseaux, il n'était lié par aucun devoir, ni poursuivi par aucune préoccupation ; il n'avait pas d'ambition politique, pas de vanité professionnelle, pas de distractions sentimentales. Il se passait fort bien de femme, après l'avoir vaguement désirée; il s'habituait à la solitude complète, après en avoir beaucoup souffert, et dans ses bonnes heures, nous dit-il, c'était sa joie et son orgueil de penser. Il s'y livrait avec passion, avec entraînement comme à une sorte de noble sport.

Ayant, malgré son peu d'estime pour le cartésianisme, fait « table rase » mieux que la plupart des cartésiens, ayant, ainsi qu'il le confesse pathétiquement, « brisé tout ce qu'il avait chéri, et contemplé les fragments des choses aimées, et leurs envers », il a retourné toute la terre des champs de la pensée, et les a, pour ainsi dire, défrichés à nouveau dans toute leur étendue.

Et ce qui prouve qu'il avait pleine conscience de ce travail, c'est le titre qu'il a donné à la première rédaction de *Humain trop humain*, qui s'est appelé d'abord *Le Sillon*.

Abordant ainsi, en toute liberté d'esprit, la plupart des problèmes de la philosophie, de l'art ou de l'histoire, il n'a pu laisser de côté (l'Europe et les Européens étant, d'ailleurs, un de ses thèmes favoris)

la « question juive ». Et même, s'il avait été peu disposé à la prendre au sérieux, l'antisémitisme bruyant et militant d'un Stoecker, d'un Walzogen, aurait attiré son attention sur elle, lors de la fameuse pétition nationale, adressée au prince de Bismarck en 1880, pour laquelle Bernard Fœrster (qui, par une piquante ironie du sort, devait, cinq ans plus tard, devenir le beau-frère de Nietzsche) recueillait avec ferveur les adhésions.

Son jugement en cette matière n'est pas faussé par des préjugés religieux, ni entaché de parti-pris politique ou économique, ni influencé par aucune considération mesquine; il est donc très intéressant, très instructif, et vaut la peine d'être étudié de près et examiné avec soin.

Il est pourtant permis de le trouver un peu sévère dans quelques détails (ce qui tient sans doute à l'impression fâcheuse produite par les échantillons de fils d'Israël qu'il avait sous les yeux) et, dans l'ensemble, légèrement fantaisiste et paradoxal, comme le sont, d'ailleurs, toutes les opérations de cet esprit puissant, téméraire et exquis.

Mais, pour comprendre Nietzsche, il ne suffit pas de l'avoir lu et de ne pas s'être laissé trop ensorceler par l'admirable forme qu'il a donnée à sa pensée; il faut le relire, après avoir, pour ainsi dire, regardé le monde par ses yeux et appris à donner aux mots les significations particulières qu'il leur prête ; car, par suite d'une certaine audace intellectuelle et philologique de son isolement psychique et de la solitude réelle dans laquelle il vivait, il semble avoir, tant soit peu, perdu contact avec ses semblables et s'être fait, sans verser dans le néologisme, un idiome personnel.

Il faut aussi se familiariser avec ses poids et ses mesures, avec ses unités, différentes des nôtres, avec ce qu'il appelle ses « valuations » (*Wertungen*), auxquelles se rapportent ses admirations et ses mépris, ses louanges et ses blâmes et toutes ses curieuses et originales, surprenantes et fines appréciations.

Une autre difficulté provient de ce que Nietzsche ne s'astreint pas le plus souvent à traiter un sujet, mais accorde son attention aux problèmes, à mesure qu'ils se présentent à son esprit; il se vante même de ne pas écrire de dissertations (*Abhandlungen*) et

traite avec un injuste mépris cette forme honnête et utile de la littérature pédagogique : il s'ensuit qu'il faut, pour connaitre son opinion sur telle ou telle question, chercher dans son œuvre immense les diverses mentions qu'il en fait, les comparer, les confronter, pour ainsi dire, et en tirer les conclusions.

Ce travail fait, il faut encore, pour le sujet qui nous occupe, tenir compte de son attitude particulière envers le Judaïsme (tout au moins le Judaïsme biblique), par suite de son éducation de protestant, non calviniste, mais luthérien, de cette intimité avec le « Livre » par excellence, telle que la pratiquent, par exemple, les Anglais.

Il nous l'explique dans les *Notes préparatoires pour l'Aurore* (*Morgenrothe*), t. XI, p. 320 (1881) :

« On enseigne l'histoire juive dans nos écoles comme histoire sainte (et le petit Nietzsche, qui se destinait à l'Eglise, qu'on appelait le petit pasteur à cause de sa piété exemplaire, n'était pas réfractaire à cet enseignement)... — Abraham nous est plus proche qu'aucun des personnages de l'histoire grecque ou allemande, et ce que nous éprouvons en lisant les psaumes de David ressemble aussi peu à ce qu'éveille en nous la lecture de Pindare ou de Plutarque que la patrie à une terre étrangère. »

Et plus loin, p. 330 :

« Ce sentiment est si puissant que celui qui veut aujourd'hui prendre une position libre et investigatrice à l'égard de l'histoire juive ne réussit qu'avec peine à se soustraire à la proximité et à la trop grande familiarité, et à percevoir comme étranger ce qui est judaïque. »

Dans une admirable page de la *Naissance de la tragédie*, Nietzsche disait : « Les mythes sont les démons protecteurs sous la garde des- « quels grandissent les jeunes âmes... », et il parlait délicieusement de l'impérieuse nécessité du « berceau fabuleux, de la patrie « légendaire » ; or, la Bible a été pour lui tout cela ; aussi n'a-t-il pas jugé la mission, le caractère, l'œuvre, l'influence juive, en étranger.

Le seul morceau entièrement consacré aux Juifs se trouve dans *Aurore* (hiver 1880-81), p. 200, et porte le titre : « Du peuple d'Israël ». Cette page remarquable est évidemment inspirée par les

emportements et les contradictions des antisémites germaniques qui trouvaient les Juifs à la fois dangereux et méprisables. Nietzsche ne les trouve pas dangereux, parce que, dit-il, « ils savent bien eux-« mêmes qu'ils ne peuvent songer à un acte de violence quelconque », et quant à la concurrence mercantile ou intellectuelle qu'ils font aux indigènes des divers pays qu'ils habitent, ce n'est certes pas lui, l'apologiste de la lutte sous toutes ses formes, l'adversaire de la quiétude en toutes ses manifestations, qui leur en ferait un grief.

Pourtant, quelques années plus tard, par une contradiction partielle, il les trouve éventuellement redoutables :

« .....Que les Juifs, s'ils le voulaient ou si on les y forçait, comme paraissent le chercher les antisémites, pourraient dès à présent posséder la suprématie, voire exercer littéralement la domination en Europe, cela ne fait pas de doute. » (*Par delà le bien et le mal*, 1885.)

(A moins que le lecteur ne se permette d'en avoir sur ce point, ce qui serait excusable.)

Mais voici la suite du même passage, dont on ne peut contester la justesse :

« Il est certain aussi que leurs efforts n'y tendent pas, ni leurs intentions. Pour le moment, ils ne veulent et ne désirent qu'une chose, et ils y mettent une certaine importunité, c'est d'être absorbés par l'Europe. Ils aspirent à être enfin fixés, autorisés et honorés quelque part, à mettre un terme à la vie nomade, au « Juif errant », et on devrait tenir compte de ce trait et de ce besoin impérieux (qui dénote peut-être déjà un adoucissement de l'instinct judaïque) et s'y prêter ; ce pourquoi il serait sans doute juste et utile de mettre dehors les braillards antisémites. »

Comme on pouvait s'y attendre, d'ailleurs, il n'est pas patient pour les manifestations antisémitiques et trouve que « antisémite est un nom pour les ratés », quoiqu'il comprenne fort bien les raisons complexes et diverses des sentiments d'hostilité dont sont l'objet les Israélites, et qu'il les analyse très finement chez les anciens et les modernes :

« Ce que les Romains détestaient chez les Juifs, ce n'était pas la race, mais une espèce de superstition de mauvais aloi, qui les rendait

suspects, et surtout la ténacité de leurs croyances (les Romains, comme tous les méridionaux, étaient, en matière de foi insouciants et sceptiques et ne prenaient pas les rites au sérieux) ; ce qui les choque chez les Juifs est la même chose qui les choque chez les Chrétiens : le manque d'images divines, la soi-disant spiritualité de leur religion. Une religion qui craint la lumière, avec un Dieu qui ne peut pas se laisser voir : voilà ce qui éveillait la défiance, et surtout ce qu'on se chuchotait sur l'agneau pascal, sur la chair mangée, sur le sang bu, etc. En somme, les gens instruits de ce temps pensaient que Juifs et Chrétiens étaient secrètement anthropophages (les Romains ont eu, hélas, des successeurs, ignorants.....). On les trouvait aussi capables d'ajouter foi à de folles histoires : le degré de leur crédulité semblait méprisable aux Romains..... Les gens cultivés de ce temps, devant l'esprit desquels tous les systèmes philosophiques s'arrachaient mutuellement les cheveux, trouvaient ces incitations à une foi implicite insupportables. » (*Prép. à l'Aurore*, t. VII, p. 211.)

Et ailleurs (*Par delà le bien et le mal*, p. 335, t. VII, 1885) :

« Rome voyait dans le Juif quelque chose contre nature, pour ainsi dire un monstrueux antipode de l'âme : on le tenait pour un être animé de haine contre tout le genre humain..... »

Dans le t. XV, *Critique du christianisme*, p. 125 :

« Le dédain profond avec lequel le Chrétien était traité dans le monde antique resté distingué, appartient au même ordre d'idées que l'aversion instinctive contemporaine pour les Juifs : c'est la haine des classes libres et sûres d'elles-mêmes contre ceux qui se poussent et qui unissent des gestes timides et gauches à une présomption insensée. »

Et Nietzsche est touché lui-même par cette « aversion instinctive ». C'est aux membres de la famille mosaïque qui étaient ses contemporains qu'il réserve ses rares remarques malveillantes, qu'on a pris plaisir à relever. Il avoue, d'ailleurs, qu'il ne connaît personne (en Allemagne tout au moins) qui soit envers eux favorablement disposé, car, dit-il dans *L'Etat, la politique et les peuples* (t. XI, p. 340) :

« C'est la manière des Juifs d'exploiter leurs chances dans les relations personnelles, en s'approchant le plus possible et en laissant paraître qu'ils se savent si proches. C'est ce qui les rend importuns. »

Mais il y a encore quelques mots qui adoucissent la juste sévérité de cette observation en divisant les responsabilités :

« Nous voulons tous être inabordables et paraître illimités ; les Juifs contrarient ce désir fantaisiste d'être insaisissables chez les individus et chez les nations : c'est ce qui les fait tant haïr. »

Déjà, dans *Humain trop humain*, p. 353 (1876), son aversion pour un type qui manque incontestablement de charme ne nuisait en rien à son esprit de justice :

« Toute nation, tout individu possède des propriétés désagréables, voire dangereuses; il est cruel d'exiger que le Juif en cela fasse exception. Ces attributs peuvent même être chez lui particulièrement dangereux et repoussants, et peut-être le boursier juif juvénile est-il l'invention la plus écœurante de l'humanité tout entière. Malgré cela, je voudrais savoir combien, tout compte fait, il faudrait pardonner à un peuple, lequel (non sans notre faute à tous) a eu la plus douloureuse histoire..... »

Peut-être le blâme le plus inconditionnel est-il exprimé dans ces quelques lignes du *Gai savoir* (1882), et encore faut-il être prévenu que les mots d'acteur et de comédien, qu'il emploie presque toujours dans le sens d'imposteur, de simulateur, de rusé, sont dans sa bouche une injure, et qu'il professe pour les journalistes, qu'il qualifie de « vils tâcherons », le plus profond mépris :

« Quant aux Juifs, ce peuple de l'adaptation par excellence — le mot est en français dans le texte —, on pourrait voir en eux une institution historique et mondiale pour le dressage des comédiens... Le Juif en tant que littérateur né, en tant que dominateur effectif de la presse, se sert de cette faculté, car le journaliste est essentiellement comédien, il joue le « spécialiste », le « connaisseur. » (T. V, p. 312.)

Plusieurs fois, ce mot « d'adaptation » revient sous forme de reproche, et, enfin, dans le volume XIII (*Œuvres posthumes*), il apparaît avec le « parasitisme » comme un des « dangers de l'âme juive » .

Partout ailleurs, les jugements, même contestables, sont pleins d'une large équité, d'une compréhension pénétrante, à laquelle s'ajoute parfois une sorte d'appréciation amusée, de malicieuse et souriante indulgence.

Des particularités qui distinguent les fils d'Israël à ses yeux Nietzsche passe à leur rôle dans le pays allemand (*Œuvres posthumes*, t. XIII, p. 354) :

« Les Juifs prussiens, si on tenait compte uniquement de l'esprit, de la capacité de travail et de l'habileté professionnelle, devraient être en possession de toutes les magistratures de l'État surtout dans la partie administrative : bref, ils auraient le pouvoir dans leurs mains..... »

Mais les Allemands ne sont pas disposés à reconnaître ces qualités, ni à les utiliser ; Nietzsche le regrette (*Par delà le bien et le mal*, 1885, t. VII, p. 258) :

« Il faut s'en accommoder, quand un peuple qui souffre de la fièvre nationale voit passer sur son esprit divers nuages et troubles, en un mot éprouve de petits accès d'abêtissement : par exemple, chez les Allemands d'aujourd'hui, tantôt la bêtise anti-française, tantôt la bêtise anti-juive ou anti-polonaise..... »

Sur un point pourtant, le sagace observateur donne raison à ses compatriotes : il se rend compte (*loc. cit.*, p. 219), que

« L'Allemagne a largement assez de Juifs, que l'estomac et le sang allemand ont de la peine (et en auront encore pendant longtemps) à en finir avec cette quantité de « Juif » ainsi que l'ont fait les Italiens, les Français, les Anglais, grâce à une plus énergique digestion. Il y a là l'expression d'un sentiment général qu'il faut écouter et d'après lequel il faut agir : ne plus laisser entrer de Juifs et surtout leur fermer les portes vers l'Est !... »

Toutefois, les Allemands ne seraient sans doute pas d'accord avec lui sur les causes de leur inimitié (*loc. cit.*) : « C'est ce qu'ordonne « l'instinct d'un peuple dont le caractère est encore faible et incer- « tain, susceptible d'être effacé et étouffé par une race plus forte. » Car Nietzsche est parfois tenté d'attribuer à la « race » une stabilité qu'elle est loin de posséder (peut-être sous l'influence de Gobineau) : « ...Les Juifs sont incontestablement la race la plus tenace « et la plus pure de l'Europe actuelle. » Ce qui l'amène à cette conclusion un peu inattendue : « C'est pour cela que la plus haute beauté « est celle de la Juive ! » (t. XIII, p. 331, A. 819).

Mais où il diffère entièrement de l'ethnographe auquel nos voisins ont fait une sorte de gloire d'adoption et dont l'influence sur lui a été exagérée, c'est quand il voit clairement les avantages des croisements (t. XIII, p. 356, A. 877) : « ...Aryen et Sémite : où les « races sont mélangées se trouvent les sources des grandes cul-

« tures. » Il va plus loin : les fusions accidentelles ne lui suffisent pas, il les voudrait raisonnées et cherchées, et il donne pour cela d'excellents conseils à certains de ses compatriotes, qu'il croit particulièrement aptes à s'allier aux Juifs :

« Il est évident que les types les plus forts et les mieux marqués de l'Allemagne nouvelle pourraient seuls s'y risquer impunément, par exemple l'officier noble de la Marche prussienne. Il serait intéressant de voir si, à l'art héréditaire de commander et d'obéir, dont le pays en question est le terrain classique, il ne serait pas possible d'ajouter le génie de l'argent..... et surtout un peu d'intellectualité, dont il y a en ces parages un déficit considérable. » (*Par delà le bien et le mal*, p. 218.)

Ces expériences sont parfois tentées, mais ceux qui s'y prêtent ne sont pas toujours en quête d'intellectualité.....

Puis il considère d'un point de vue très large, très élevé, le rôle des Juifs en Europe :

« Un penseur qui a l'avenir de l'Europe sur la conscience devra dans tous les programmes qu'il en voudra rédiger compter avec les Juifs et avec les Russes, les plus sûrs et plus probables facteurs dans le grand jeu et la grande lutte des forces. Ce qu'on appelle aujourd'hui en Europe une nation, et ce qui est, en somme, plutôt une « *res facta* » qu'une « *res nata* » (et qui parfois ressemble à s'y méprendre à une *res ficta* et *picta*) est en tous cas quelque chose de jeune, d'instable, de mobile; ce n'est pas encore une race, à plus forte raison pas un « *aere perennius* » comme la gent judaïque. »

Et ce « bon Européen », comme il se qualifie lui-même, cet inventeur de quelque chose de supérieur à l'internationalisme et de différent, qu'on pourrait qualifier « d'hypereuropéanisme », après avoir affirmé que tout le problème des Juifs n'existe que dans les États nationaux, où leur esprit et leur volonté, leur force active et leur intelligence excitent la haine et l'envie, s'exprime ainsi dans *Humain trop humain*, p. 353 :

« Aussitôt qu'il ne sera plus question de conserver ou d'édifier des nations, mais de créer et d'élever une race européenne mélangée, aussi forte que possible, le Juif sera aussi utile et aussi désirable que n'importe quel autre sédiment national. »

Et t. XIII, p. 356 (*Bismarck et la politique mondiale*, œuvres posthumes) :

« .....Les Allemands devraient cultiver une race dominatrice : j'avoue que les Juifs possèdent les aptitudes qui sont les ingrédients indispensables pour une race qui doit faire de la politique mondiale. »

Pourtant, s'il a les qualités intérieures, le Juif, selon Nietzsche, pêche par la forme, il représente mal le pouvoir, qu'il est, par ailleurs, digne de posséder (*ib.*, p. 354) :

« Leur regard ne sait pas convaincre, leur langue court souvent trop vite et culbute dans sa hâte, leur colère n'entend rien au profond et sincère rugissement du lion, leur estomac ne supporte pas les grosses ripailles, et leur raison ne résiste pas aux vins corsés. Leurs bras et leurs jambes ne leur permettent pas de chercher d'orgueilleuses postures..... »

Ensuite, il panse lui-même par d'aimables promesses les blessures qu'il vient de faire à leur amour-propre :

« Mais maintenant qu'ils vont s'apparenter inévitablement, chaque année davantage, avec la meilleure noblesse de l'Europe, ils auront bientôt recueilli un héritage considérable de bonnes manières de l'esprit et du corps, de telle façon que dans cent ans — peut-être est-il consolant de penser qu'il y en a quelques-unes d'écoulées — ils auront une tenue assez noble pour ne pas provoquer, comme maîtres, des sentiments d'humiliation chez ceux qui leur seront soumis. » (*Aurore*, 1881, p. 200.)

Et par des considérations plus sérieuses, il les encourage et les console :

« Si on juge souvent que les Juifs ne sont pas aptes à revêtir la dignité chevaleresque, on n'entend pas par là condamner leur valeur morale, mais seulement leur inaptitude à représenter les preux. » (T. XIII, p. 355.)

« Il s'ensuit évidemment que le Juif de Prusse doit être une espèce de Juif abâtardie et atrophiée : car l'Oriental sait beaucoup mieux représenter que, par exemple, l'Allemand du Nord. Cette dégénération est produite par un climat qui ne leur convient pas, et par le voisinage de peuples sans beauté et sans énergie..... Parmi les Portugais et les Maures, la haute race juive a préservé ses qualités, et même, à tout prendre, la majesté de la mort et une sorte de sanctification des passions n'ont jamais été plus admirablement représentées sur terre que par certains Juifs de l'Ancien Testament », — et il ajoute ces quelques mots, qui constituent de la part de ce connaisseur et admirateur des

Hellènes, le plus profond des hommages : « Les Grecs eux-mêmes auraient pu s'instruire chez eux. »

Pourtant, il fait en faveur de ce peuple de son choix, et contre l'opinion générale, une juste revendication de priorité (*Aurore*, p. 209, 1881) : « Le pur « être » spirituel est une invention grecque « et non pas juive. »

Ce qu'il concède aux fils d'Israël, c'est l'invention de la morale qui a cours maintenant en Europe : il est d'accord ici avec le maître de sa jeunesse, Schopenhauer, mais le reproche global de celui-ci : « Race maudite, ils ont empêtré l'humanité d'un Dieu ! » a fait place à des remarques autrement fines et profondes (1880, t. XI, p. 210) :

« Le christianisme, par ses qualités judaïques, a donné aux Européens cette conception de l'agitation intérieure, comme état normal humain. »

...Ou encore, dans sa dernière œuvre publiée, *L'Antichrétien*, t. VIII, p. 244 :

« .....Qu'est-ce que la morale juive, la morale chrétienne ? C'est le hasard dépouillé de son innocence, le malheur souillé par l'idée du péché, le bien-être considéré comme un danger, comme une tentation, le malaise physiologique empoisonné par le venin du remords..... »

Car Nietzsche réunit toujours par la pensée les Juifs et les Chrétiens ; il n'est pas dupe des oppositions apparentes et superficielles, si frappantes et si généralement admises qu'elles soient. Tout comme il a fait la remarque juste et sagace que la science et la foi reposent sur la même base, sur la trop haute estimation de la valeur de la vérité, sur la même conviction de son inattaquable certitude, et sont, de ce chef, alliées naturelles (ou devraient l'être), de même il a bien vu que le christianisme n'est qu'un développement du judaïsme :

« Le christianisme n'est compréhensible que comme fruit du terrain qui l'a produit : il n'est pas un mouvement d'opposition à l'instinct judaïque, il n'en est que la déduction directe, qu'une conclusion de plus de son effrayante logique, dans la formule du Sauveur : le salut vient des Juifs. » (*Ibid.*, p. 242.)

Ce qui s'éloigne, d'après lui, de la religion d'Israël, ce n'est pas le christianisme, mais le catholicisme :

« Le christianisme a procédé uniquement du judaïsme, mais il s'est implanté dans le monde romain et il a porté des fruits qui sont aussi romains que juifs... ; il a trouvé dans le catholicisme une forme dans laquelle l'élément romain a prédominé, et dans le protestantisme une autre, dans laquelle l'élément juif a pris le dessus. » (*Œuvres posthumes*, vers 1880, p. 216.)

Après avoir mentionné l'apport grec indirect (*ibid.*, p. 119) : « ...Les Grecs avaient préparé le fanatisme de la morale, par Pla- « ton, qui avait été (en Egypte?) touché par le judaïsme », il conclut (t. XII, *Critique du Christianisme*, p. 130) : « Le christianisme « actuel est un horrible tohu-bohu de philosophie grecque et de ju- « daïsme ».

De tout ce que les Juifs ont produit, rien ne lui est antipathique, sauf le Nouveau-Testament, mais celui-là à tel point qu'il en devient déraisonnable (*ib.*, p. 124) :

« Le danger est grand, quand les Juifs se présentent comme l'innocence en personne ; il faut avoir son petit fonds de raison, de défiance et de méchanceté bien en main, quand on lit le Nouveau-Testament. »

Et de tous les Israélites, ceux qui lui portent le plus sur les nerfs, plus même que les boursiers juvéniles, ce sont les apôtres. Il en devient amusant :

« Est-il permis de faire tant d'embarras avec ses petites transgressions ? Il n'y a pas là de quoi fouetter un chat, encore moins de déranger un Dieu. Finalement ils veulent encore avoir la couronne de la vie éternelle, ces petites gens de la province — mais pourquoi faire, pour quelle raison ? On ne peut pousser plus loin la présomption. » (*Par delà le bien et le mal*, 1885.)

Et ailleurs (*Antichrétien*, p. 276) :

« .....De petits Juifs exaltés, mûrs pour les maisons de fous, ont remanié les valuations (morales) à leur usage, tout comme si le chrétien seul était le sens, le sel, la mesure et le jugement dernier de tout le reste ! »

Puis (t. XII, *Critique du Christianisme*) :

« On les a pris beaucoup trop au sérieux, on a fait d'eux quelque

chose de sérieux. Tout cela n'a été possible que parce qu'il existait déjà dans le monde un délire des grandeurs du même genre chez les Juifs. »

Et encore dans (t. XI, *Préparation à l'Aurore*, 1880, p. 215) :

« .....Deux Juifs distingués, Jésus et Paul, les deux Juifs les plus judaïques qui aient jamais existé,.... croyaient que le sort de tous les hommes et de tous les temps, dans le passé et dans l'avenir, ainsi que le destin de la terre, du soleil et des étoiles dépendait d'une occurrenco juive : cette croyance est le *nec plus ultra* judaïque. »

Et pourtant, quoiqu'il dise (t. XI, *Préparation pour la culture et les cultures*, p. 320) : « C'est le propre de la morale juive qu'elle se « tient pour la première et la plus haute », et que « ce n'est peut-« être que présomption », il leur donne pleinement raison, tout au moins en ce qui concerne le sort des hommes (t. VIII, *L'Antichrétien*, p. 243) :

« Les Juifs sont le peuple le plus extraordinaire de l'histoire, car, placés devant la question d'être ou de ne pas être, ils ont préféré avec une conscience absolue l'être à tout prix : ce prix c'était la nécessité de fausser toute la réalité, tout le « monde » intérieur et extérieur : .....ils ont irrévocablement transformé l'une après l'autre la religion, la morale, l'histoire, la psychologie, en une contradiction absolue de leurs valuations naturelles. Nous rencontrons le même phénomène encore une fois, en proportions infiniment amplifiées, mais seulement comme copie : l'Église chrétienne manque de toute prétention à l'originalité en comparaison avec le peuple des saints. »

Et dans l'*Antichrétien* (première partie de sa grande œuvre inachevée *Le désir de la puissance*), il esquisse rapidement les conditions historiques dans lesquelles cette transformation s'est produite :

« .....A l'origine, à l'époque des rois, Israël occupait une place naturelle à l'égard de toutes choses. Son Iahwé était l'expression de la conscience du pouvoir, de la satisfaction de soi-même, de la foi en soi : on espérait trouver en lui la victoire et le salut, par lui on avait confiance en la nature, on croyait qu'elle donnerait ce qu'il faut au peuple, et avant tout la pluie. Iahwé est le Dieu d'Israël, partant le Dieu de la justice : c'est la logique de tout peuple qui est puissant et qui en a bonne conscience. Cet état de choses resta encore longtemps l'idéal, même après qu'il eut tristement disparu de la réalité : l'anarchie à l'intérieur, l'Assyrien au dehors .....Le vieux Dieu ne pouvait plus rien de ce qu'il avait pu autrefois. Qu'est-il advenu ? on modifia, on déna-

tura la conception qu'on avait de lui ; on le maintint à tout prix..... L'idée qu'on s'en fait devient un instrument entre les mains d'agitateurs sacerdotaux, qui interprètent désormais tout bonheur comme récompense, tout malheur comme punition de la désobéissance envers Dieu, comme expiation du « péché ». C'est cette interprétation mensongère d'une soi-disant organisation morale de l'univers par laquelle la conception naturelle, cause et effet, fut renversée. Aussitôt qu'on a fait disparaître de l'univers la causalité naturelle, il devient nécessaire d'admettre une causalité antinaturelle : un Dieu qui exige, au lieu d'un Dieu qui aide, qui porte conseil, qui n'est au fond que le nom de toute inspiration heureuse, du courage et de la confiance en soi... ; la morale qui n'est plus l'expression des conditions de la vie et du développement d'un peuple, de son instinct vital, mais qui est devenue une abstraction, une contradiction de la vie — la morale corruptrice de l'imagination, regardant toutes choses d'un mauvais œil..... »

Plus loin, dans le même ouvrage, p. 246 :

« La conception de Dieu faussée ; la conception de la morale faussée..... les prêtres juifs ne s'arrêtent point là. On ne pouvait plus se servir de toute l'histoire d'Israël : qu'elle disparaisse ! Ces prêtres ont mené à bien ce miracle de contrefaçon dont il nous est resté un document : une bonne partie de la Bible. Ils ont, au mépris de toute tradition, de toute vérité historique, transféré dans le domaine religieux tout le passé de leur peuple ; ils en ont fait un stupide mécanisme de salut, de fautes contre Iahwé et de punition, de piété à l'égard de Iahwé et de récompense. »

Et ici, il faut bien l'avouer, apparaît un point faible de ce grand esprit, une sorte de talon d'Achille de cette merveilleuse intelligence : le philosophe impartial et impassible se montre, comme un simple mortel, franchement anticlérical. Il dit, dans *Humain trop humain*, p. 353, qu'on « mène actuellement les Juifs à l'abattoir, comme boucs émissaires de tous les inconvénients intérieurs et extérieurs » et il en fait autant lui-même pour les ecclésiastiques de toutes les confessions. Ainsi pour les prêtres juifs, il exagère manifestement leur influence :

« Les prêtres juifs avaient su présenter tout ce qu'ils revendiquaient comme un précepte divin, comme l'exécution d'un ordre de Dieu..... » (*Critique du christianisme*, t. XII.)

« Le peuple saint, lequel n'a gardé pour toutes choses que des valuations sacerdotales, que des expressions sacerdotales » (*Antichrétien*, p. 249).

Ou bien :

« Les Juifs, ce peuple sacerdotal du ressentiment par excellence... » (*Par delà le bien et le mal*, p. 335.)

Ou :

« Cette nation sacerdotale, qui ne s'est enfin vengée de ses ennemis et de ses contempteurs que par un renversement radical de leurs évaluations morales, qui n'a pu trouver de compensation que dans cet acte de vengeance toute intellectuelle. Cela seul convenait à un peuple ecclésiastique, au peuple de la plus mystérieuse vindicte sacerdotale..... » (*Généalogie de la morale*, p. 312.)

Ailleurs, à côté de la note de l'hostilité contenue, commence à percer celle de l'admiration : pour Nietzsche, cette nation sacerdotale est un ennemi, elle a détruit l'idéal antique, qu'il aimait, elle a introduit dans le monde la « désensualisation », qu'il déplore (d'une façon toute platonique, d'ailleurs, car oncques ne vit-on homme moins sensuel que lui), mais c'est un ennemi puissant contre lequel on peut partir en guerre sans s'abaisser :

« Les très grands haïsseurs dans l'histoire du monde ont toujours été des prêtres — et les haïsseurs les plus spirituels. Comparée à l'esprit de la haine sacerdotale, toute l'intellectualité humaine mérite à peine l'attention..... » (*Généalogie de la morale*, p. 312.)

Ailleurs (*Prép. et notes pour l'Aurore*), il avoue que « la rage « haineuse finit par les rendre intéressants... ; c'est le ressenti- « ment (le mot est toujours en français dans le texte) d'individus qui « ne peuvent se dédommager que par une vengeance imaginaire... » (*Généalogie de la morale*, p. 315).

Il admire aussi franchement et explicitement cette fois leur intense et persistante vitalité :

« .....Ce peuple, animé d'une inexorable volonté de vivre, qui a su se maintenir, après avoir perdu toute cohésion naturelle (étant privé depuis longtemps de son droit à l'existence) et qui avait besoin, pour cela, de s'appuyer sur des données purement imaginaires : comme peuple élu, comme communauté de saints, comme peuple de la révélation, comme église..... » (*Critique du christianisme*, t. XII, p. 124.)

« Psychologiquement parlant, le peuple juif est celui qui possède la plus tenace vitalité, celui qui, placé en des conditions impossibles, a pris librement, par sagesse profonde et par esprit d'auto-conservation,

le parti de tous les instincts de la décadence — non point qu'il fût dominé par eux, mais parce qu'il avait deviné en eux une puissance par laquelle on pouvait se maintenir en face du monde... ; ils ont su... se mettre à la tête de tous les mouvements décadents — avant le christianisme de Paul — pour en créer quelque chose de plus fort que toutes les conceptions positives de la vie. » (*Antichrétien*, p. 244.)

Et non seulement il admire l'énergie des Hébreux dans les siècles écoulés, mais il rend justice à leurs descendants, si antipathiques qu'ils lui soient, si dégénérés qu'ils lui paraissent. Dans le morceau le plus considérable qu'il leur ait consacré, sous le titre « du peuple d'Israël (*Aurore*, 1881, p. 200), il dit :

« En Europe... ils ont subi un apprentissage de dix-huit siècles, auquel les vicissitudes d'aucun autre peuple ne peuvent être comparées, et cela de façon à ce que ce soient, non pas la communauté, mais plutôt les particuliers qui aient profité des enseignements de cet épouvantable noviciat. La conséquence en est que les ressources de l'âme et de l'esprit sont extraordinaires chez les Juifs actuels... »

« Tout Juif trouve dans l'histoire de ses pères et de ses aïeux un trésor d'exemples de raisonnement impassible et de fermeté dans des situations terribles, de ruse affinée et d'utilisation du malheur et du hasard... Ils ont tous la liberté de l'esprit et aussi celle de l'âme que donne le changement fréquent de lieu, de climat, de mœurs, de voisins et d'oppresseurs ; ils ont la plus large expérience de toutes les relations humaines et se servent même, dans la passion, de la circonspection qu'ils doivent à cette expérience. »

En outre, dans *Par delà le bien et le mal*, p. 218, il affirme qu'ils « savent se maintenir en dépit des conditions les plus dures, « mieux même que dans des circonstances favorables » (certes la rapidité avec laquelle ils perdent leurs caractères dans ce dernier cas, pourrait servir d'argument à la thèse du sagace observateur sur les effets pernicieux, selon lui ravaleurs et niveleurs de la sécurité, « grâce à certaines vertus qu'on voudrait bien aujourd'hui qualifier de vices, grâce surtout à une foi résolue, qui n'a pas besoin « de s'incliner devant les « idées modernes ». Et plus loin (*Aurore*, p. 200), il énumère leurs qualités concédées et reconnues :

« Parmi tous les habitants de l'Europe, ce sont eux qui, dans la misère, ont le plus rarement recours à la boisson, et, dans le désarroi, au suicide, actes auxquels sont si enclins les gens moins bien doués... »

de Dieu, pour eux seulement existe le salut. Par contre, vous, les nobles, les forts, vous serez en toute éternité les méchants, les cruels, les vicieux, les insatiables et les impies — aussi serez-vous éternellement damnés, maudits et repoussés. »

Et encore (*Par delà le bien et le mal*, t. VII, p. 126) :

« ...Leurs prophètes ont fondu ensemble les termes riche, impie, méchant, violent, sensuel, pour faire du mot « monde » une appellation dégradante. C'est dans ce renversement des valeurs dont fait partie l'emploi du mot « pauvre » comme synonyme de « saint » et d' « ami » que réside l'importance du peuple juif... Tout ce qui a été tenté sur terre contre les nobles, les violents, les seigneurs, les détenteurs de la puissance, ne vaut pas la peine d'être mentionné, en comparaison de ce que les Juifs ont fait contre eux ! »

Il appelle cette interversion des évaluations courantes une « ini- « tiative énorme, à retentissement incommensurable », « la décla- « ration de guerre la plus radicale qui ait jamais été proclamée », et il y voit le commencement de sa fameuse « insurrection des « esclaves contre la morale » (la morale antique, autocratique, despotique et, selon lui, naturelle) :

« Cette insurrection, qui a pour elle une histoire vieille de deux mille ans et qui échappe aujourd'hui à nos regards, parce qu'elle... a été victorieuse... » (*Généalogie de la morale*, p. 312.)

En effet, dans *Par delà le bien et le mal*, p. 335, il dit :

« Le symbole de cette lutte (bon et mauvais, forme aristocratique ; bon et méchant, forme démocratique) s'appelle : Rome contre la Judée, la Judée contre Rome. Il ne s'est produit jusqu'à présent aucun événement plus considérable que cette guerre, cette remise en question (de tout le code moral), cette contradiction mortellement hostile. »

Et plus loin, avec une véhémence croissante, qui est celle de l'indignation, il se demande (*Par delà le bien et le mal*, p. 336) :

« Lequel des deux a vaincu pour le moment ? Rome ou la Judée ? Mais il n'y a aucun doute à ce sujet : que l'on considère seulement devant qui on s'incline aujourd'hui à Rome même comme devant le représentant des plus hautes valeurs morales — et non seulement à Rome, mais sur la moitié de la terre, partout où l'homme est apprivoisé, ou veut le devenir... devant trois Juifs, comme on sait, et une Juive (devant Jésus de Nazareth, devant le pêcheur Pierre, le tisseur de tapis Paul et la mère

de Jésus susnommé, appelée Marie). Cela est fort remarquable. Rome a eu le dessous, sans aucun doute ! »

Mais si importante que soit cette conquête, le peuple, que Tacite décrit comme « né pour l'esclavage », ne devait pas s'arrêter là :

« Il est vrai qu'il y eut pendant la Renaissance une brillante et terrible résurrection de l'idéal classique, de la noble évaluation de toutes choses : Rome elle-même se comportait comme éveillée d'une léthargie, comme affranchie du poids de la nouvelle Rome judaïsée, superposée à l'ancienne, d'une Rome ayant l'aspect d'une synagogue œcuménique et portant le nom d'église... Mais la Judée triompha de nouveau, grâce à ce mouvement de ressentiment foncièrement populacier (allemand et anglais) qu'on appelle la réformation, y compris ce qui devait s'ensuivre : la reconstitution de l'Église et le rétablissement du silence de mort dans la Rome classique. » (*Ibid.*)

Enfin voici l'apogée de cette série de triomphes :

« Plus décisive encore, et plus profonde, fut la victoire que la Judée a remportée sur l'idéal classique par la Révolution française : les derniers vestiges de distinction européenne, les nobles traditions du XVIIe et du XVIIIe siècle croulèrent sous le poids des instincts du ressentiment populaire... et jamais sur terre, n'ouït-on de clameur plus triomphale, ne connut-on d'enthousiasme plus bruyant ! (*Par delà le bien et le mal*, p. 336.)

Dans *Généalogie de la morale*, t. VII, p. 315, il reconnaît que l'état de la cause qui lui tient à cœur, celle de la grandeur épique de l'histoire, de la prépondérance des individus d'élite, est désespérée :

« Pourquoi, — s'écrie-t-il, — parler encore d'un noble idéal... Rendons-nous à l'évidence : le peuple a remporté la victoire, ou les esclaves, ou la populace, ou le troupeau, comme il nous plaira de les désigner. Si les Juifs en sont cause, eh bien ! jamais un peuple n'a eu de mission historique plus mondiale ! » (*Ibid.*, p. 315.)

Cette suprématie ne s'est pas établie sans difficulté, et il fallut pour cela des circonstances historiques spéciales, pour ainsi dire des heures de moindre résistance dans la vie des peuples :

« Rome passa à son antithèse extrême quand elle se fit chrétienne ; c'est un signe de la dégénérescence des hommes de ce temps que ces brusques revirements. (*Préparation à l'Aurore*, t. VII, p. 212.)

Ce qui est plus étonnant encore, c'est que l'Europe ait non seulement accepté les théories sociales des Juifs, leurs unités et mesures éthiques, mais qu'elle ait encore fait une place à part, dans son admiration, dans sa vénération, à leur littérature.

« Si on considère les efforts que l'Europe non sémitique a dû accomplir pour accueillir en son cœur ce singulier petit monde judaïque, pour ne plus s'étonner de rien de ce qui est en lui..., on en arrive à penser qu'elle ne s'est jamais mieux surmontée qu'en cette appropriation de la littérature hébraïque... Le sentiment européen actuel pour la Bible est la plus grande victoire sur la conception étroite de la race et sur l'obscurantisme de l'idée, que rien n'est précieux pour l'individu que ce qu'ont fait et dit son aïeul et son trisaïeul. » (*Préparation et notes complémentaires pour Aurore*, t. XI, p. 322.)

Et, *ib.*, p. 320 :

« L'attraction que possèdent pour nous les productions d'une race asiatique très éloignée et très particulière est peut-être, dans la confusion de la culture moderne, un des rares phénomènes certains qui s'élèvent encore au-dessus des contradictions de la vraie et de la fausse instruction. C'est la plus forte survivance dans les mœurs du christianisme qui ne s'adressait point aux peuples, mais aux hommes, et ne voyait aucun inconvénient à mettre le livre religieux d'un peuple sémitique entre les mains d'un peuple de race indo-germanique. »

Et l'Europe fait plus que de subir l'attraction de ce livre religieux, elle s'identifie, en quelque sorte, avec lui :

« Que dit l'Européen quand on le questionne sur cette préférence donnée à l'ancienne littérature hébraïque sur toutes les autres littératures ? Elle contient plus de morale. Ce qui veut dire : il y a là davantage de la morale qui a cours actuellement en Europe, ce qui ne veut rien dire d'autre que : l'Europe a accepté la morale juive et la tient pour meilleure, plus élevée et mieux adaptée aux mœurs et connaissances actuelles que la morale arabe, grecque, hindoue ou chinoise..... » (*Préparation à l'Aurore*, p. 321.)

Déjà, dans *Par delà le bien et le mal*, p. 335, Nietzsche remarquait que le peuple d'Israël est « doué d'une génialité morale sans « pareille : qu'on le compare aux peuples doués de facultés analo- « gues, par exemple, les Chinois ou les Allemands, et on sentira « bien ce qui est de premier ordre et ce qui est du cinquième. »

En effet, ce que l'Europe a ainsi accepté, ce qui depuis des siècles

est devenu sa chair et son sang, ce sont les interprétations, les aspirations, les estimations d'un petit peuple asiatique, qui a marqué l'humanité d'une empreinte ineffaçable, grâce à l'originalité, à la profondeur, à l'intensité de sa vie psychologique. Elle a accepté tout cela, bien que ce fût souvent contraire au génie de ses peuples, elle a modifié à peine cette morale hébraïque pour l'accommoder tant bien que mal à leurs divers tempéraments. Quel profit, ou quel dommage en est-il résulté pour elle ? Qu'y a-t-elle gagné, que leur doit-elle, à ces exilés, qu'elle a inconsciemment accueillis il y a tant de siècles et qu'elle a si souvent repoussés depuis ? Voici ce que Nietzsche en pense :

« L'Europe doit être reconnaissante aux Juifs quant à la logique et aux habitudes de propreté intellectuelle... Partout où les Juifs ont eu de l'influence, ils ont enseigné à distinguer avec plus de finesse, à conclure avec plus de sagacité, à écrire avec plus de clarté et de netteté... » (*Le gai Savoir*, p. 348.)

Dans *Humain trop humain*, p. 353, il se plaît à rappeler que :

« Aux heures les plus noires du moyen âge, alors que les épais nuages asiatiques s'étaient lourdement abattus sur l'Europe, ce furent des libres penseurs et des docteurs juifs qui maintinrent le drapeau de la lumière et de l'indépendance intellectuelle, malgré la plus dure oppression... » ; en outre, « on leur doit l'homme le plus aimant (le Christ), le savant le plus intègre (Spinoza), le livre le plus puissant et le code moral le plus efficace du monde. »

Et ce n'est pas tout, dans *Par delà le bien et le mal*, p. 217, le philosophe se pose encore une fois la question :

« Ce que l'Europe doit aux Juifs ? Beaucoup de choses bonnes et mauvaises, et avant tout une, qui est en même temps des meilleures et des pires : le grand style dans la morale, l'épouvante et la majesté des revendications infinies, des significations infinies, tout le sublime et tout le romantisme des énigmes morales ; donc précisément la partie la plus attrayante, la plus fascinante et la plus choisie de ce jeu de couleurs, de cette séduction vers la vie, dans laquelle brille aujourd'hui peut-être la dernière lueur du ciel crépusculaire de notre culture européenne. Nous autres artistes parmi les spectateurs et les philosophes, nous gardons à cause de cela, pour les Juifs, de la reconnaissance. »

Puis dans *Par delà le bien et le mal*, p. 126 :

« ...Ils ont réalisé cette merveille du renversement des valeurs morales, grâce à laquelle la vie sur la terre a reçu pour quelques milliers d'années un attrait nouveau et dangereux... »

Ce serait déjà très beau, mais il y a plus et mieux (*Critique du Christianisme*, t. XII, p. 115) :

« La réalité sur laquelle le christianisme a pu se baser, c'était la petite famille judaïque de la Diaspora, avec sa chaleur et sa tendresse, avec sa disposition à s'entr'aider, à répondre les uns pour les autres (inconnue et sans doute incomprise dans tout l'empire romain), avec sa fierté des « élus » cachée et masquée par l'humilité, avec leur négation intérieure, exempte d'envie, de tout ce qui a le dessus, de tout ce qui possède l'éclat et le pouvoir. D'avoir reconnu la puissance de ceci, d'avoir compris que cet état d'âme pouvait se communiquer, qu'il pouvait être entraînant et contagieux même pour le païen..., d'avoir utilisé tout ce trésor d'énergie latente, de sage bonheur, pour fonder une église juive de confession plus libre..., de s'être servi de toute l'expérience juive, de la virtuosité dans le maintien de la communauté sous le joug étranger..., ce fut là le génie de Paul... »

Et encore :

« ...Le principe de l'amour provient de la petite communauté juive : c'est une âme plus passionnée qui brûle ici sous la cendre de l'humilité et de la faiblesse. Cela n'est ni grec, ni hindou... Le chant en l'honneur de l'amour que Paul a composé n'a rien de chrétien ; c'est une explosion judaïque de l'éternelle flamme qui est sémitique. Si le christianisme a accompli quelque chose d'important au point de vue psychologique, c'est une élévation de la température de l'âme dans ces races plus froides et plus distinguées ; c'est la découverte que la vie la plus misérable peut devenir riche, inappréciable par une semblable élévation de température..... »

Une des thèses favorites de Nietzsche (diamétralement opposée aux idées de Renan) est celle qui tend à prouver que le rôle du mal, de la laideur, de la souffrance est aussi grand dans la vie et aussi important pour elle, aussi « conservateur de l'espèce » que peut l'être celui du bien, de la beauté ou de la joie, que le bien naît du mal et le mal du bien par développement naturel. C'est au nom de cette croyance qu'il excuse toujours le mal et souvent l'approuve. La haine est pour lui un facteur très important du développement des races ; il la trouve intéressante et féconde, et voici que sur

ce thème il s'élève à la hauteur d'une grandiose et poétique inspiration.

« ...Du tronc de cet arbre de vengeance et de haine, de haine juive, modificatrice des valeurs morales, créatrice d'idéal, la plus profonde et la plus sublime des haines, qui n'a jamais été égalée sur terre, il a surgi quelque chose d'aussi incomparable qu'elle : un nouvel amour, le plus profond et le plus sublime de tous les genres d'amour... ; mais qu'on ne s'imagine pas surtout qu'il s'est développé comme la négation de cette soif de vengeance, comme le contraste de la haine juive. Non, le contraire est la vérité : cet amour a surgi sur cette haine, comme son diadème, comme sa couronne triomphante étalée dans la plus pure lumière, épanouie au grand soleil... Ce Jésus de Nazareth, cette incarnation de l'évangile d'amour... n'était-il pas la séduction dans sa forme la plus occulte et la plus irrésistible, la séduction et le détour vers les valeurs morales juives, vers leurs innovations dans l'idéal ? Le Judaïsme n'a-t-il pas atteint, justement par le détour de ce Sauveur, de ce destructeur apparent d'Israël, le dernier but de sa sublime soif de vengeance ? » (*Généalogie de la morale*, t. VII, p. 314.)

Et dans l'*Antichrétien*, p. 249 :

« ...Ce peuple a trouvé pour son instinct une dernière formule qui était logique jusqu'à l'auto-renonciation : il a renié, en tant que christianisme, le peuple saint, le peuple des élus, la réalité judaïque elle-même. »

Et encore (*Antichrétien*, p. 243) :

« ...Ils ont tellement faussé l'humanité qu'aujourd'hui encore un chrétien peut avoir des sentiments anti-juifs, sans avoir conscience qu'il n'est que la dernière conséquence juive. »

Quant à l'abîme qui s'est creusé entre la nation hébraïque et « le petit soulèvement qu'on a baptisé du nom de Jésus de Nazareth », il l'explique ainsi : (*Antichrétien*, p. 276) :

« ...Aussitôt que la fissure s'était ouverte entre Juifs et Judéo-chrétiens, il ne resta plus à ces derniers qu'à retourner contre les Juifs eux-mêmes les procédés d'auto-conservation inspirés par l'instinct juif, pendant qu'ils n'avaient été jusqu'alors employés que contre l'étranger... »

Si la haine du peuple saint contre ses oppresseurs a eu de si importantes conséquences, quel a été l'effet de l'hostilité des autres nations sur Israël ?

« On a voulu les rendre méprisables en les traitant avec mépris pendant 2000 ans et en leur interdisant l'accès de tous les honneurs, de tout ce qui est honorable, en les poussant d'autant plus fort vers les métiers les plus vils — et vraiment ces procédés ne les ont pas rendus plus propres. »

Mais ils ne sont pas devenus méprisables pour cela :

« Ils n'ont jamais cessé de se croire appelés aux plus grandes choses, et les vertus de ceux qui souffrent n'ont jamais cessé de les parer. » (*Aurore*, p. 200.)

Et dans le XIVe volume (récemment paru), p. 227 :

« Ils sont, dans l'Europe incertaine et flottante, peut-être la race la plus solide ; ils sont supérieurs à tout l'Est européen par la durée de leur développement. Leur organisation dénote un plus riche devenir, un plus grand nombre de marches déjà gravies... que n'en peuvent montrer les autres peuples. Mais cela, c'est presque la formule de la perfection... »

L'antisémitisme lui-même n'aura pas été seulement un fléau : il aura eu pour Israël des conséquences stimulantes. anoblissantes :

« Valeur de l'antisémitisme : d'amener les Juifs à se poser des fins plus élevées et à trouver répugnante l'idée de l'absorption par les États... » (t. XIII, p. 355, *Œuvres posthumes.*)

Et voilà comment le génie est prophète, car, du temps de Nietzsche, il n'était point encore question du Sionisme, dont il indique ici la base. Il croit, d'ailleurs, avec sa perspicacité habituelle, que :

« Une fois que le Christianisme aura été détruit, il y aura plus de justice envers les Juifs... même comme fauteurs du christianisme et du pathos en morale. » (t. XIV, p. 226.)

Et quel est, après toutes ces espérances et ces vicissitudes, l'avenir réservé à ce peuple, quel est l'emploi probable de ses qualités si péniblement acquises et de ses dons naturels si riches et si élevés ? Le voici indiqué dans *Aurore*, p. 202 :

« Et que deviendrait cette plénitude de grandes impressions qu'est l'histoire juive, cette quantité de passions, de vertus, de renoncements, de luttes, de victoires...; où tout cela pourrait-il se déverser sinon dans de grandes œuvres et dans des hommes grands d'esprit ?

...En attendant, il leur faut se distinguer dans tous les domaines de l'activité européenne, être partout parmi les premiers, jusqu'à ce qu'il

leur soit permis de déterminer eux-mêmes en quoi consiste la distinction..... »

C'est-à-dire, d'atteindre selon Nietzsche, le plus haut degré de l'existence psychologique, celui où elle devient indépendante, positive, créatrice de valeurs morales et intellectuelles... et alors :

« Le vieux Dieu des Juifs aura le droit d'être content de lui-même, de sa création et de son peuple élu..... »

Voilà, certes, de la bouche d'un adversaire, un bel horoscope et un superbe hommage...; mais aussi quel adversaire! le plus fier, le plus galant, le plus noble des preux, qui honore autant ceux auxquels il jette son gant, que ceux auxquels il tend la main. Et maintenant, une fois que nous sommes si haut, emportés par l'envolée du génie, comme le petit oiseau blotti sous l'aile de l'aigle, nous ne pouvons résister à la tentation de jeter un coup d'œil sur les destinées de ce peuple, pour lequel il avait à la fois de l'indulgence et de la haine, de l'admiration et du mépris, qu'il jugeait à la fois si mesquin et si grand.

Mais quand faut-il croire notre guide? Est-ce quand il soutient que la mission historique mondiale du peuple d'Israël, qui était le renversement de la morale aristocratique et, par cela même, la préparation du triomphe réel de la démocratie, est terminée, ou quand, se conformant à son opinion que « un esprit, pour être fécond, doit être fertile en contradictions », il proclame qu'ils en ont encore une à accomplir, « qu'ils changeront leur éternelle vengeance en une bénédiction de l'Europe » ? Et lorsqu'il suppose qu'un jour (*Aurore*, p. 202) l'Europe, comme un fruit mûr « pourrait bien tomber dans leurs mains », se rapproche-t-il de Heine, dont il dit plaisamment :

« Les Allemands n'ont produit qu'un poète en dehors de Gœthe : c'est Heine, et encore il était Juif. » (t. XIV, p. 173.)

Croit-il, comme celui-ci, que la pensée européenne va vers eux, ou a-t-il, ce qui n'est pas impossible, quelque idée fantaisiste de pouvoir temporel ?

A voir les fils d'Israël, ainsi qu'il le démontre, victorieux et acceptés en esprit, honnis et repoussés quand ils se présentent en

chair et en os, on serait tenté de croire qu'ils se survivent, que leur heure est passée, que leur travail est fait, et que le monde, désirant jouer pieusement à leur égard le rôle de postérité, se trouve inconsciemment choqué, lorsqu'il les trouve bien vivants sur son chemin, et bien décidés à réclamer leur place au soleil.

Il est certain qu'ils ne répondent pas, le plus souvent, comme apparence, comme manière d'être, au noble et poétique souvenir qu'ont laissé dans la mémoire des hommes les grandes figures à demi légendaires de l'antique peuple élu. C'est contre l'idée, oserais-je dire, contre l'idéal de l'Israélite, du patriarche, du prophète, que pêchent leurs descendants, et c'est bien ce qu'éprouvait Nietzsche, quand il disait qu'ils « offusquent son bon goût ».

Leur esprit lui a toujours été sympathique et il a maintes fois rendu hommage à leurs hautes capacités.

A la question, si souvent posée, comment il se fait qu'un peuple doué d'une si fine sensibilité, d'une si vive imagination, possédant à la fois le don de l'habileté et le génie de l'invention, n'ait rien produit, en art, de véritablement important depuis l'antiquité Nietzsche donne une réponse indirecte dans *Introduction à la philosophie du retour éternel des choses*, t. XIV, p. 333, quand il observe que « le génie religieux n'est qu'une variété du génie artistique ».

S'il en est ainsi, le peuple élu a-t-il épuisé toute son énergie dans l'effort de créer un Dieu, et doit-il rester, en fait d'art, confiné à tout jamais dans la « spécialité » de la théologie?

N'y a-t-il pas à l'accomplissement de ces « grandes œuvres » auxquelles Nietzsche convie les Juifs d'autres empêchements ? Une nation n'est-elle pas quelque chose de plus que ne le veut cet « Européen? » Est-elle, comme dit Renan, le « mariage d'un peuple avec une terre? » Est-ce seulement comme nation qu'on peut faire de grandes choses? Les fils d'Israël en ont-ils une vague perception, et quelques-uns d'entre eux s'en vont-ils à l'heure actuelle, timidement, inconsciemment, en quête d'une vierge-terre à épouser? cherchent-ils, parmi les terres lointaines, une nouvelle « promise » ?

Dans tous les cas, et quoi que l'avenir leur réserve, si on ne leur doit que le respect de la logique, le grand style dans la morale,

l'épouvante et la majesté des revendications infinies et l'élévation de la température de l'âme humaine, ils peuvent se reposer sur leurs lauriers : ils ont bien travaillé et n'ont pas inutilement vécu. Ils peuvent dire de leur long passé ce que Nietzsche écrivait des derniers mois lucides de sa vie : « J'ai enterré aujourd'hui ma quarante-quatrième année... j'ai pu le faire sans regret, ce qu'il y avait en elle de vivant est sauvé, est immortel ! »

DS
101
R45
t.51

Revue des études juives;
historia judaica

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY